هـابرمـاس

القول الفلسفي للحداثة



ترجمة:

د. فاطمة الجيوشي

دراسات فلسفية وفكرية

١٧

الإشراف الفني: زهير الحمو

القـــول الفلســفي للحــداثة

دراســات فلســفية

« ١٧ »

هبرماس

القول الفلسفي للحداثة

ترجمة:
د. فاطمة الجيوشي

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق . ١٩٩٥

العنوان الاصلي للكتاب(١) :

JÜRGEN HABERMAS

LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE DE LA MODERNITÉ

Douze conférences

Traduit de l'allemand par
Christian Bouchindhomme
et Rainer Rochlitz

(١) عنوان النص الألماني: Titre original :

Der philosophische Diskurs der Moderne : 12 Vorlesungen

القول الفلسفي للحداثة = Le discours philosolique /de la modernité
هبرماس ؛ ترجمة فاطمة الجيوشي . —
دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٩٥ . — ٦١٥ ص ؛ ٢٤ سم . —
(دراسات فلسفية ؛ ١٧) .

١ — ١١٤٦. هبر ق ٢ — ٢٠٢٫٤ هبر ف ٣ — العنوان
٤ — العنوان الموازي ٥ — هبرماس ٦ — الجيوشي ٧ — السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع — ٩٥٥ /٦/١٩٩٥

القول الفلسفي للحداثة

I

تمهيد

« الحداثة : مشروع لم ينجز » هكذا كان عنوان المحاضرة التي قدمتها في ايلول ۱۹۸۰ بمناسبة استلامي لجائزة آدورنو (Adorno) (۱) . هذا الموضوع المثير للجدل المتعدد الاوجه ، ما انفك يلاحقني منذ ذلك الحين .

لاحقا لاستقبال المانيا للبنيوية الفرنسية الجديدة ، احتلت جوانبها الفلسفية مكانا اتسعت اهميته في ذهن الجمهور ، كذلك الامر بالنسبة لتعبير « بعد ـــ الحداثة » الذي اطلق في منشور ليوتار (۲) ، ولهذا فان التحدي الذي يشكله نقد العقل الذي قادته البنيوية الجديدة يحدد زاوية الرؤية التي احاول ، انطلاقا منها ، اعادة بناء القول الفلسفي للحداثة

۱- ترجمها إلى الفرنسية ج .رولي (G.Raulet) . (في مجلة Critique ، العدد ٤١٣ تشرين أول ۱۹۸۱ ص (۹٥٠ - ۹٦٧) .

(2) G.F.Lyotard, la Condition Postmoderne, Paris, 1979 .

خطوة اثر خطوة ومنذ نهاية القرن الثامن عشر ، هذا القول ، جعل من الحداثة موضوعا فلسفيا . أن القول الفلسفي للحداثة يلتقي ويتقاطع مع القول الجمالي ، في جوانب عديدة . وبناء على هذا كان لابد لي من تحديد موضوعي ؛ أن هذه المحاضرات اذن لن تتناول الحداثة في الفنون والادب (١) .

بعد عودتي الى جامعة فرانكفورت ، كرست دروسي لفصل صيف ١٩٨٣ وفصل شتاء ٨٣ –١٩٨٤ لهذا الموضوع . وقد اضفت اليها المحاضرة الخامسة – التي تستعيد نصا نشر من قبل (٢) – كما اضفت المحاضرة الاخيرة التي كتبتها في الايام السابقة ، هاتان المحاضرتان اذن بهذا المعنى محاضرتان « تخيليتان » . قدمت المحاضرات الاربع الاولى ، في بادىء الامر ، في الكوليج دوفرانس في باريس ، في آذار ١٩٨٣ ، وقد قدمت اقسام اخرى في اطار دورة محاضرات في جامعة كورنل ، في إيتاكا . ومن جانب آخر بحثت القضايا المركزية اثناء ندوات عقدتها في كلية بوسطن . أن المناقشات المتحمسة التي اثرتها في كل المناسبات مع زملاء وطلبة نبهتني بشكل اكبر بكثير مما وسعني الاشارة اليه في عجالة في ملاحظات سجلت على هوامش الصفحات .

---

(1) Burger, Zur Kritik Der Idealistschen Asthetik, Francfort, 1983. H.R. Jauss, Der Literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno in L.V. Friedburg Et J.Habermas, Adorno — Konferenz, Konferenz, 1983. A. Wellime Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Franc Fort' 1985 .

(2) «Le Lien entre mylthe et Aufklärung», trad. R. Rachlitz, in Revue d'esthétique. Adorno, No. 8/1985 pp. 59-67.

I

الحداثة: وعيها للزمان وحاجتها الى ايجاد ضمانات خاصة في داخلها

في مقدمته الشهيرة لمجموعة الدراسات في سوسيولوجيا الدين عرض ماكس فيبر هذه « المسألة التي تنتمي للتاريخ العام » ومن اجلها كرس العمل العلمي لحياته كلها : لِمَ لَمْ يتجه « التطور العلمي ، والفني، والسياسي ، والاقتصادي » ، الا في أوروبا على دورب التعقيل الخاص بالغرب (١) ؟ أن وجود صلة داخلية ـــ لايمكنها اذن أن تكون محض جواز ـــ بين الحداثة وما كان يدعوه العقلانية الغربية (٢) كان لايزال امرا مفروغا منه .

فك السحر ـــ حسب وصفه لها ـــ الذي تلاه تفكك التصورات الدينية للعالم تفككا اوجد في اوروبا ثقافة لادينية هو عملية « عقلانية » .

---

(1) M.weber, L' Ethique Protestante et L'Esprit du Capitalisme, Trad. J. Chavy, Paris, 1964, P. 23.

(2) J.Habermas, Théorie de L'agir Communicationnel , trád. Ferry et Sehlegel, Paris, 1987, T. I. P.172.

فالعلوم التجريبية الحديثة ، والفنون وقد غدت مستقلة ، والنظريات الاخلاقية والتشريعية القائمة على مبادىء شُكلت ، على هذا النحو ، دوائر قيم ثقافية مهدت السبيل لتحريك عملية التعلم التي تخضع ، وفقا للحالة ، للشرعيات الداخلية للاشكالات النظرية ، والجمالية او العلمية — الاخلاقية .

بيد أن ما وصفه ماكس فيبر من زاوية التعقيل لم يقتصر على علمنة الثقافة الغربية بل يتناول قبل كل شيء نمو الجماعات الحديثة . تتصف هذه البنى الاجتماعية الجديدة بالتمايز بين نظامين تبلورا حول مركزين منظمين متداخلين وظيفيا هما المشروع الرأسمالي والجهاز البيروقراطي للدولة ، تلك هي سيرورة يفهمها ماكس فيبر بصفتها تأسيس الوضع ضمن مؤسسات « Institutionalisation » تحويل انماط الفاعلية العقلانية بالنظر إلى غاياتها ، الفاعلية الاقتصادية ، والفاعلية الادارية . وبمقدار ماغزا هذا التعقيل الثقافي ، والاجتماعي الحياة اليومية ، فان « أشكال الحياة التقليدية » حيث كان التمايز بينها — في بدايات الحداثة يتم قبل كل شيء وفقا لنظام المنظمات النقابية الحرفية تفككت بدورها . يبقى أن تحديث العالم المُعاش لايخضع لبنى عقلانية هادفة ومحددة بغايات. واذا ما اقتصرنا على ما علمنا اياه دوركهايم (Durkheim) وميد (G.Mead) فان العوالم المعاشة المعقلنة تتصف بالاحرى بعلاقتها التفكرية منذئذ — بتقاليد فقدت عفويتها الطبيعية من جراء تعميم معايير العمل ونشر القيم المحررة من جهة ، الفاعلية الاتصالية لسياقات حددت بشكل دقيق مهدمة ، من جهة ثانية ، تشكيلة موسعة من الخيارات واخيرا، ستتصف هذه العوالم المعاشة بنماذج من الدمج الاجتماعي ترمي الى تشكيل هويات

شخصية مجردة وتدفع بالمراهقين نحو التفرد . تلك هي،صورة الحداثة ، كما يرسمها في خطوطها العريضة كلاسيكيو النظرية الاجتماعية .

ان القضايا التي طرحها ماكس فيبر تُقدّم اليوم في ضوء جديد ، ويرجع هذا التبدل ،إلى عمل مريديه كما يرجع إلى عمل نقاده،أن لفظة « تحديث » لم تظهر الا في الخمسينات . وتعني منذ ذلك الحين ، البحث النظري الذي يتناول من جديد المسألة التي طرحها ماكس فيبر ، ولكنه اجاب عنها بأدوات الوظيفية السوسيولوجية (علم الاجتماع الوظيفي) ؛ ويشير مفهوم التحديث الى جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا . فهو يعني بناء تحديث الموارد وتحويلها الى رؤوس اموال ، ونمو القوى الانتاجية ، وزيادة انتاجية العمل ، كما يشير الى انشاء سلطات السياسة المركزية وتشكل هويات قومية ، ويشير ايضا الى نشر حقوق المشاركة السياسية ، واشكال العيش المدني والتعليم العام ، واخيرا يشير الى علمنة القيم والمعايير ، الخ . . أن نظرية التحديث ، بالنسبة لمفهوم الحداثة عند فيبر ، تعمد الى تجريد مثقل بالنتائج ، فهي تفصل الحداثة عن اصولها – اوروبا العصور الحديثة – وتعرضها بمثابة نموذج عام لسيرورات التطور الاجتماعي نموذج حيادي يهمل الاطار المكاني – الزماني الذي يطلق فيه . واكثر من ذلك ، تقطع الصلة الداخلية التي تصل بين الحداثة والاستمرار التاريخي للعقلانية الغربية ، على نحو يصير فيه من الممتنع فهم عمليات التحديث بصفتها عمليات تعقيل ، أي بوصفها التاريخ الموضوعي للبنى العقلانية . تمتاز هذه السيرورة كما يراها جيمس كولمان (J.Coleman) بانها تخلص مفهوم التحديث الذي عممته

نظرية تطورية ، من فكرة الحداثة ، اذن من حال غائية ، تليها بالضرورة تطورات « مابعد الحداثة » (١) .

أن البحث حول التحديث ، كما تطور ابان الخمسينيات والستينيات اوجد في الحقيقة الشروط المناسبة لانتشار لفظة « مابعد — الحداثة » بين علماء الاجتماع . ومما لاجدال فيه ، امام التحديث المستقل عن التطور — وشبه الالي — يجد عالم الاجتماع الملاحظ نفسه في وضع مناسب لازاحة الافق المفهومي للعقلانية الغربية حيث نشأت الحداثة . فاذا ما انقطعت الصلات الداخلية بين مفهوم الحداثة واسلوب فهم هذه الحداثة لذاتها في افق العقل الغربي ، يغدو من الممكن جعل سيرورات التحديث نسبية وتتلاحق باسلوب شبه آلي وتبني نظرة مباعدة لباحث مابعد — الحداثة . لقد عبر آرنولد جيهلن (A.Gehlen) عن هذا الوضع بصيغة أخاذة : مقدمات الانوار قضت نحبها ، والنتائج وحدها تستمر في التاثير . أن التحديث « الاجتماعي » ، من هذا المنظور ، والذي يتابع نفسه على نحو مكثف بذاته ، قد تحرر من القوى المحركة لحداثة « ثقافية » تم تجاوزها على ما يبدو ، فهي تكتفي بتحريك القوانين الوظيفية للاقتصاد وللدولة . للتقنية وللعلم والتي يزعمون أنها تشكل ، من الان فصاعدا ، نظاما منيعا لايطاله التأثير . وعندئذ يتجلى التسارع الاجتماعي الذي لايقاوم للعمليات الاجتماعية وكأنما يمثل الوجه الاخر لثقافة منهكة اصابها التبلور . جيهلن (Cehlen) يتحدث عن تبلور للثقافة الحديثة بمقدار ما تطورت الامكانات التي تحملها بشكل وا ف . كما تم اكتشاف

---

(1) J. Coleman, (Modrnisation) , in Encyclopédia Of Social Science, vol. X,P.386.

الامكانات المتعارضة ودمجها على نحو يصير فيه من غير المحتمل بروز تبدلات تؤثر في المقدمات . . . فاذا ما قبلتم بهذه الفكرة ستدركون التبلور يطال مجالا مدهشا بحيويته ، وتعدد الوانه . مثل مجال فن الرسم الحديث . وبانغلاق تاريخ الافكار . يمكن لجيهلن أن يلاحظ وهو يتنفس الصعداء « لقد ولجنا مرحلة ما بعد — التاريخ » . وبهذا الشكل يسدي النصيحة التي اسداها غوتفريد بن (G.Benn) « ادر جيدا ارصدتاك » هذا الاسلوب المحافظ الجديد في ازاحة الحداثة لا يتوجه اذن للديناميكية المحمومة للتحديث الاجتماعي بل للغلاف الحاوي لتصور ثقافي للحداثة وقد تم تجاوزه على ما يبدو » .

نجد ، مقابل ذلك ، فكرة ما بعد — الحداثة ، بقالب سياسي مختلف تماما — قالب فوضوي — عند المنظرين الذين لم يروا تدخل انفصام بين الحداثة والعقلانية . هم ايضا ينادون بنهاية الانوار ويجتازون افق تقاليد للعقل اعلنت الحداثة الاوروبية انتماءها اليه : هم ايضا يضعون قدمهم في مرحلة ما بعد — التاريخ . غير أن الفوضويين ، خلافا للاسلوب الذي ازيحت به الحداثة من قبل التيار المحافظ الجديد ، تستهدف الحداثة بمجملها . وفي الوقت الذي تتلاشى فيه هذه القارة من المقولات التي قامت عليها العقلانية الغربية بدلالتها عند ماكس فيبر ، يرفع العقل الغطاء عن وجهه الحقيقي ، بتعبير آخر ، يزاح عنه القناع بوصفه في آن « ذاتية » مُستَبعِدة ، ومُستبعَدة ، وبمثابة ارادة تحكم اداتيه. أن القوة التمردية لنقد من نموذ ج نقد هيدجر وباتايل والذي ينتزع حجاب العقل ليكشف عن ارادة القوة بشكلها الخالص — يفترض انها ، في الوقت نفسه تهز القفص الفولاذي حيث تموضعت روح الحداثة اجتماعيا .

من هذا المنظور ، لن يتسنى البقاء للتحديث الاجتماعي بعد أن انتهت الحداثة الثقافية التي صدر عنها . ولا يبدو أن بمقدوره مقاومة الفوضى « السحيقة » حيث بدأت الحداثة .

ومهما كان الاختلاف بين هاتين الترجمتين لنظرية ما بعد ـ الحداثة فان الاثنتين انفصلتا عن الافق المقولي (Categorial) حيث تكونت الفكرة التي ترى فيها الحداثة الاوروبية نفسها . تدعي كلتا النظريتين عن ما بعد ـ الحداثة خروجها عن هذا الافق ، وهجره بوصفه افق مرحلة مضى زمانها . لقد كان هيجل الفيلسوف الاول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحداثة. ولهذا لابد لنا من الرجوع اليه لنفهم دلالة الصلة الداخلية بين الحداثة والعقلانية دلالة ظلت بلا اشكال حتى ماكس فيبر وصارت اليوم في موضع التساؤل . وعلينا أن نعيد النظر في المفهوم الهيجلي للحداثة لنرى مدى شرعية ادعاء هؤلاء الذين يضعون تحليلاتهم تحت مقدمات اخرى . وعلى أية حال ، لايسعنا أن نستبعد مسبقا بان الفكر ما بعد ـ الحديث لم يقم الا بالاستيلاء على وضع متعال ، على أنه بقي مرتبطا بالمستبقات الاولية للفكرة التي تمثلها الحداثة عن ذاتها والتي سلط هيجل الضوء عليها . ليس في وسعنا أن نستبعد دفعة واحدة بان الاتجاه المحافظ الجديد ، والفوضوية الحسية (Esthetisant) في ادعاء كل منهما بطرد الحداثة لم يحققا سوى التمرد عليها مرة أخرى . والحقيقة ربما يكتفيان بالباس تواطئهما مع تقليد جليل لرد الفعل ضد الانوار وشاح ما بعد الانوار .

II

يبدأ هيجل باستخدام مفهوم الحداثة ، في سياق تاريخي ليشير الى عصر : « الازمنة الجديدة » او « الازمنة الحديثة » ويقابلها بالانكليزية والفرنسية (في حوالي عام ١٨٠٠) الفاظ « Modern Times » أو « Temps Moderne » وتشير الى القرون الثلاثة السابقة . اكتشاف « العالم الجديد » وعصر النهضة ، والاصلاح . هذه الاحداث الثلاثة الهامة التي حدثت حوالي عام ١٥٠٠ -تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والازمنة الحديثة . في دروسه عن فلسفة التاريخ ، استخدم هيجل هذه الالفاظ نفسها ليعرف العالم المسيحي – الجرمني الصادر عن العصور اليونانية الرومانية . أن التقسيم الذي لايزال ساريا في يومنا هذا (لتعيين اقسام التاريخ على سبيل المثال) الى ازمنة حديثة وعصور وسطى ، وعصور قديمة (او تاريخ حديث ، تاريخ وسيط ، وتاريخ قديم) ما كان بإمكانه أن يتخذ شكلا الا بدءا من اللحظة التي اضاعت فيها الفاظ مثل « الازمنة الجديدة » او « الازمنة الحديثة » (عالم جديد « او عالم حديث ») دلالالتها الزمنية الخالصة لتدل على عصر « جديد » جذريا بالنسبة للعصر الذي سبقه . أن « الازمنة الجديدة » كانت تعني في الغرب المسيحي ، عصرا مقبلا ، لم يأت بعد ولن يبدأ الا بعد يوم الدينونة – ويظل الامر على هذا النحو حتى فلسفة شيلينج عن « عصور العالم » ؛ اما المفهوم اللاديني للازمنة الحديثة فانه يعبر عن القناعة ببدء المستقبل :ويشير الى عصر يحيا بالنظر إلى ما هو آت،وينفتح للجديد القادم . وعندئذ يؤخر الانقطاع الذي يشير الى التجديد في الماضي – وتحديداً ، في بداية الازمنة الحديثة . وفي الحقيقة أنالعتبة التاريخية التي

تقع حول العام ١٥٠٠لم يتم ادراكها كتجديد الا في القرن الثامن عشر. على سبيل الاختبار يطرح ر . كوسيلك (R.Koselleck) السؤال التالي : متى اعيد تعميد الزمن الذي نحيا (Novum Aevum)«بالأزمنة الجديدة » (Nova Aetas) ؟

يبين كوسلك كيف كان الوعي التاريخي المعبر عنه بمفهوم « الازمنة الحديثة » أو «الازمنة الجديدة » السؤال الاول المكون لنظرة متجهة نحو فلسفة التاريخ على نحو تفكري (Reflexif) لاستحضار المكان حيث نقف انطلاقا من افق التاريخ في كليته ، أن المفرد الجماعي الذي تمثله لفظة « تاريخ » الأمر المفروغ منه منذ هيجل — هو أيضا من ابتكار القرن الثامن عشر : « الازمنة الحديثة » تسبغ صورة التاريخ العام على الماضي برمته . . أن تشخيص الازمنة الحديثة ، وتحليل العصور الماضية يتجاوبان ويقابل هذا التجربة الجديدة للتقدم وتسارع الاحداث التاريخية ، كما يقابلهما اكتشاف التلازم الزمني لتطورات متباعدة تاريخيا فيما بينها . أن تصور التاريخ بوصفه سيرورة متماسكة مولدة للمشكلات يرجع لهذا العصر . ومنذ ذلك الحين ايضا ، كان الزمان يعاش ، في مواجهة المشكلات المطروحة ، وكأنه « سلعة نادرة » ، بتعبير آخر ، معاش وكأنه زمن يتعجلنا . أن « روح العصر » (Zeitgeist) واحد من التعابير الجديدة التي الهمت هيجل — يصف الحاضر بصفته زمن عبور يتلاشى في وعي التسارع وفي انتظار مستقبل مختلف . لقد كتب هيجل في تمهيده لفينومينولوجيا الروح : « ليس من الصعب أن ندرك أن زمننا هو زمن ميلاد وزمن انتقال الى عصر جديد . لقد انفصلت الروح عما كان عليه العالم حتى تلك اللحظة ، عالم وجودها وتصورها ، أنها على حافة اغراق كل هذا في الماضي،وهي تعمل على تصوره [. .].

أن اللامبالاة والسأم اللذين يغشيان كل ما هو باق ، والاستشعار الغامض بمجهول إنما هي كلها اشارات متقدمة عن شيء آخر يتم اعداده . أن هذا التشتت ستوقفه إشراقة الشمس التي ترسم بناء العالم الجديد بسرعة وميض البرق .

وبقدر ما يختلف هذا العالم الجديد ، هذا العالم الحديث ، عن العالم القديم ، بانفتاحه على المستقبل يحدث من جديد بدء عصر تاريخي يستمر في كل لحظة من لحظات الحاضر الجديد ، ولهذا فان الوعي التاريخي للحداثة يتضمن تحديدا بين الازمنة الجديدة و « الزمن الراهن » (Neueste Zeit) : يحتل الزمن المعاصر بوصفه تاريخ الزمن الحاضر مكانة متميزة في افق الازمنة الحديثة : كما يرى هيجل ن « زمننا » هو « الزمن الراهن » وأن الزمن المعاصر له يبدأ مع الانوار والثورة الفرنسية اي الزمن الذي عاشه أناس برهنوا عن قدرتهم على التمييز ، بوصفه زمن انشقاق في نهاية القرن الثامن عشر ، وبدء القرن التاسع عشر . لقد كتب هيجل القديم أيضا « أن هذه الاشراقة الرائعة » تقربنا من « المرحلة النهائية للتاريخ ، من عالم هو عالمنا » : أنه حاضر يفهم بوصفه الزمن الراهن ، انطلاقا من افق الازمنة الجديدة ويترتب عليه اعادة انتاج القطيعة بين الازمنة الجديدة والماضي .

الى جانب تعابير « الازمنة الحديثة » أو « الازمنة الجديدة » يصوغ القرن الثامن عشر أو يطوع مفاهيم بدلالات مازالت تحتفظ بها حتى اليوم مثل مفاهيم الثورة ، التقدم ، التحرر ، التطور ، الازمة ، روح العصر ، الخ ، وهي ترمي الى التشديد على الحركة . لقد غدت هذه الالفاظ ، مفاتيح للفلسفة الهيجيلية : فاذا ما اعدنا وضعها في تاريخ

المفاهيم ، فاننا نضع اصبعنا على المسألة التي يطرحها الوعي التاريخي الحديث ـ كما يمثل نفسه عبر مفهوم مفارق «للأزمنة الحديثه » وبوصفه خاصا بالثقافه الغربية : ليس بامكان الحداثة ولا برعبتها استعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر ، أنها ملزمة باستخراج معياريتها من ذاتها . لايمكن للحداثة أن تعتمد على غير ذاتها مما يشرح عصبيتها عندما يتصل الامر بفكرتها عن ذاتها ، كما يشرح ديناميكية محاولاتها من أجل أن « تستقر » وأن تحدد موقفها من ذاتها ومن العالم ، الأمر الذي لم تنفك عن متابعته حتى يومنا هذا . منذ بضع سنوات فقط ، وجد هانس بلومنبرغ (H. Blumenberg) نفسه ملزما بالدفاع عن شرعية الازمنة الحديثة ، وبتعبير آخر عن استقلالها مقابل تركيبات نظرية يبرز ما تدين به للحداثة للمسيحية وللعصور القديمة ـ معتمدا على امداد تاريخي وفير : « أن مواجهة عصر لمسألة شرعيته التاريخية ليست امرا مفروغا منه ، كما أنه ليس من المفروغ منه أن يفهم عصر ذاته ما هو كذلك أن هذه المسأله ، بالنسبة للازمنه الحديثة ، مسألة حاضرة ضمنا في تطلعها لانجاز قطيعة جذرية مع التراث ـ وأن تكون قادرة على هذا الانجاز ـ كما أنها حاضرة في عدم التناسب القائم بين التطلع وواقع التاريخ الذي لايمكنه البتة أن يبدأ من جديد بداية تقلب كل شيء رأسا على عقب (١) وللبرهان يستعين بلومنبرغ بنص من هيجل الشاب : « اذا ما اهملنا بعض المحاولات السابقة ، يعود لعصرنا حق المطالبة بملكية الانسان ـ نظريا على الاقل ـ لكنوز كانوا قد غالوا غلوا كبيرا في منحها للسماء . ولكن ما هو الزمن

(1) H. Blumenberg , Die Legitmitat der Neuzeit, Francfort, 1966, P.72 .

الذي يتصف بالقوة الكافية لابراز مثل هذا الحق وامتلاك مثل هذه الخيرات (١) ؟ » لقد بدأ وعي تلك المسألة التي تجابهها الحداثة : مسألة تاسيس ذاتها بوسائلها الخاصة ، في النقد الجمالي . ندرك ذلك بوضوح فور اعادة بناء تاريخ لفظة « حديث » (٢) . أن القطيعة مع نموذج الفن القديم افتتحت في بداية القرن الثامن عشر في الخصومة الشهيرة بين القدماء والمحدثين (٣) . يتمرد طرف المحدثين ضد الفكرة التي صنعتها الكلاسيكية الفرنسية عن ذاتها وذلك باستيعاب مفهوم الكمال الارسطالي في مفهوم التقدم كما يوحي به العلم الحديث . يعيد « المحدثون » النظر في معنى محاكاة النماذج القديمة بالاستناد الى حجج تاريخية — نقدية ، وفي مواجهة معايير جمال مطلق ، مجاوزة للزمان كما يبدو ، يستخلصون معايير جمال زمني ، أو نسبي ، وبهذا الشكل ، يعبر عن فكرة الانوار الفرنسية عن ذاتها ، فكرة تمثيل بداية العصر الجديد؛ وعلى الرغم من أن « الحداثة » (Modernitas) بوصفها اسم (وزوج التعارض قدماء محدثون) استخدمت بالمعنى الزمني في وقت متأخر من العصر القديم ، فان الصفة « حديث » لم تتخذ شكلا اسميا ، في اللغات الاوروبية الحديثة

---

(1) G. W. F. Hegel, Die Positivitat Der Christlichen Religion, In Werke In Zwanzig Banden, Francfort, 1971, T. I. P. 209

(2) H. U. Gumbreeht,) Modern (In O. Brunner, W. conze, R. Koselleek (ed.), Gesehiehtli che Grundbegriffe, T. IV , Stuttgart, P.93..

(3) H. R. Jauss, Ursprung und Bedeutung der Fortsehriltsidee In der Querelle des Aneiens et des Modernes In H. Kuhn, F. Wiedmann) ed. (Die Philosophie und Die Frage Nach dem Fortschriltt, Munich, 1964, P.51..

الا في زمن متأخر جدا . — تقريبا في منتصف القرن التاسع عشر — ولكن هنا ايضاً في مجال الفنون الجميلة . يشرح هذا الامر سبب احتفاظ لفظتي « حديث » و (حداثة) حتى يومنا هذا بنواة دلالة جمالية تتسم بالفكرة التي يكونها الفن الطليعي عن ذاته : (١)

يرى بودلير أن التجربة الجمالية ، تختلط بالتجربة التاريخية للحداثة . في داخل التجربة الاساسية للحداثة الجمالية ، تتخذ مسألة التاسيس الذاتي شكلا اكثر حدة بقدر ما يرجع افق التجربة الزمانية الى افق الذاتية اللامتمركزة (décentré) والتي تبتعد عن مواضعات الحياة اليومية ، ولهذا يحتل العمل الفني الحديث ، عند بودلير ، مكانة فريدة عند تقاطع احداثيات الحاضر والازل : « الحداثة هي الانتقالي ، العابر ، الجائز وتشكل نصف الفن ونصفه الاخر هو الازلي اللامتغير(٢).ومنذئذ ترجع الحداثة إلى راهن يتلاشى ويفقد امتداد زمن انتقالي ، زمن راهن يمتد على عدة عقود متشكل في قلب الازمنة الحديثة . لايمكن للزمن الراهن أن يعي نفسه بتعارضه مع عصر تم تجاوزه ورفضه ، مع صورة ماضية . لايمكن للزمن الراهن أن يتكون الا من تقاطع الزمن والازل . ومن هذا التماس بين المباشر بين الحاضر والازل لن تتمكن الحداثة ، بالتاكيد ، من انتزاع نفسها عن هشاشتها ، الا انها تجتنب التفاهة : انها في نظر بودلير ، ترمي

(١) أستند فيما يلي إلى جوس (Jauss) في : La « Modernité » : La tradition Littéraire et La conscience d'aujourd'hui » , in pour une Esthetique de La Reception, trad. Maillard Paris 1978.

(2) Ch. Baudelaire, Le Peintre de La Vie Moderne, in Oeuvres Complètes, Paris, P. 1163.

إلى التصرف على نحو يتم فيه الاعتراف بالبرهة الانتقالية بوصفها الماضي الحقيقي لحاضر آت(١). أن الحداثة تسعى إلى اثبات نفسها بوصفها ما سيكون كلاسيكيا ذات يوم ، ومنذئذ سيكون كلاسيكيا « وميض البرق » حيث ينبثق عالم جديد لانه بلا ديمومة يؤكد افوله منذ لحظة دخوله الى المسرح . أن مثل هذا التصور للزمان ، والمتجذر في السوريالية ، يسوغ صلة القرابة بين « الحداثة والموضة »

ينطلق بودلير من «نتائج خصومة القدماء والمحدثين» الشهيرة الا أنه يغير بشكل جوهري العلاقة بين الجمال المطلق والجمال النسبي : « أن يتكون الجمال من عنصر ازلي ، لايتغير ، ومن عنصر نسبي طارىء هو العصر ، الموضة ، الاخلاق والانفعال ; ولولا هذا العنصر الثاني ، والذي هو بمثابة غلاف مسلي ، مثير للشهية ، للحلوى الالهية ، يكون العنصر الاول عسير الهضم ، يصعب تقديره ، لايلائم ولايناسب الطبيعة الانسانية ولايناسبها ». أن بودلير بوصفه ناقدا فنيا يشدد التصوير الحديث على جانب « الجمال العابر ، المتلاشي للحياة الحاضرة ، وهي السمة التي اجاز لنا القارىء تسميتها بالحداثة » : يكتب بودلير لفظة الحداثة بحروف مائلة ، لانه يدرك الاستعمال الجديد ، والطريف لهذه اللفظة من الزاوية الاصطلاحية . وأن العمل الاصيل بهذا المعنى ، مرتبط جذريا ببرهة تكوينه ، ولانه يتلاشى في الراهن يمكنه تعليق (ايقاف) الأمواج المتلاطمة

(٣) كيما تكون كل حداثة خليقة بأن تصير قديمة ينبغي أن يستخلص منها الجمال السري الذي تضعه الحياة فيها بشكل غير مقصود .

Op. cit., P. 1164

للتفاهة وتحطيم ما اصطلح على أنه السوي ويشبع الرغبة الخالدة بالجمال لحظة الاتحاد (Fusion) العابر بين الزائل (الراهن) والازلي .

لاينكشف الجمال الازلي إلا متنكراً بلباس العصر ، وهذا ماسيشير اليه بنجامين بمفهوم الصورة الدياليكتيكية . فالعمل الفني الحديث يوضع تحت شارة الاتحاد بين الجوهري والعابر : أن سمة الراهن تؤسس صلة القرابة بين « الموضة » ، والجديد ، وجهة نظر اللاهي والعبقري ، أو الطفل الذين لايملكون الحماية ضد كل اثارة تشكلها اساليب الادراك العادي والاتفاقي ، والمتروكين ، بلا دفاع امام هجوم الجمال والاثارات المتعالية المتخفية في اكثر اوجه الواقع التصاقا باليومي . أن دور الداندي (Dandy)* يكمن عندئذ في مظهر الانسان الذي فقد كل الأوهام ويعطي لهذا النموذج غير المألوف اسلوبا هجوميا ويتجلى هذا اللامألوف بالتحدي(١). يجمع الرجل الانيق بين اللهو وتذوق الموضة ، مع اللذة التي يحس بها من ادهاشه للاخرين ولكنه لا يندهش ابدا . أنه خبير تذوق اللحظة العابرة من حيث ينبثق الجديد : « أنه يبحث عن هذا الشيء الذي تجيزون تسميته بالحداثة اذ لايوجد لدينا كلمة افضل للتعبير عن فكرة موضوع البحث . وأنه يريد أن يستخلص من الموضة ما يمكن أن تحتويه من شاعري في التاريخي ، وأن يستخلص الازلي من الانتقالي »

(*) شرح المترجم : Dandy كلمة انكليزية . والداندي رجل يعتز بأناقة مغالية في لباسه وأسلوب تصرفه . كما تطلق على رجل بارد العواطف فقد الحماسة والحب لكثرة تجاربه .

(١) الجميع يشتركون في صفة المعارضة والتمرد . وجميعهم يمتلون خير ما في الكبرياء الانساني ، والحاجة البالغة الندرة عند عالم اليوم النضال ضد التفاهة والقضاء عليها .

يعود بنجامن إلى تناول هذا الموضوع من اجل العثور ،على الرغم من كل شيء ، على حل للمشكلة المفارقة القائمة على وجوب استخلاص المعايير الخاصة من جواز الحداثة وقد غدت انتقالية بشكل مطلق . لئن كان بو دلير قد اطمأن لاعتقاده من أن تلازم الزمان والازل يتحقق في العمل الفني الاصيل ، فان بنجامين يسعى لاعادة ترجمة هذه تجربة الاساسية على الصعيد الجمالي ، بعلاقة على الصعيد التاريخي . انه يصوغ مفهوم « في الحاضر » « à—présent » الذي اخترقته شروخ من زمان يبشر بمسيح مخلّص أو الزمان المنجز (المنتهي) وذلك بوساطة موضوع المحاكاة (Mimesis) وقد غدا ، أن جاز القول ، شفافا يمكن ادراكه في تجليات الموضة: «إن كانت الثورة الفرنسية تفهم نفسها وكأنها روما مستعادة . لقد كانت تذكر روما القديمة تماما كما تذكر الموضة لباسا من الماضي . أن الموضة تشم عطر الراهن بتجوالها في غابة الزمن الماضي . انها قفزة الفهد الى الماضي (. . .) ، القفزة ذاتها ، وقد تمت في الهواء الطلق ، هي القفزة الديالكتيكية ، الثورة كما تصورها ماركس (١) . أن ما يرفضه بنجامين ليس فحسب المعيارية

(*) شرح المترجم Messianique مشتقة من المسيح (Messie) . عقيدة بمجيء مسيح ليخلص العالم من الخطيئة ويرسي ملكوت الله على الارض .

(*) شرح المترجم : ترجمنا لفظة historicisme بالتاريخوية أي الاعتماد المفرط على التفسير التاريخي على غرار علموية Scientisme ومعناه الغلواء المفرطة في التفسير العلمي .

(1) (W. Benjamin, Thèse sur la Philosophie de l' Histoire, in Essais (1935—x940) Trad. M. de Gandillac , Paris, 1983, P. 204.

(La normativité) المستعارة من فهم للتاريخ يقوم على تقليد نماذج قديمة بل يجابه ايضا التصورين اللذين يخففان ويحيدان التحدي الذي يكونه الجديد غير المتوقّع على الاطلاق . على الرغم من وقوفه في مجال التاريخ الحديث ، فإنه يعترض على فكرة زمان متجانس وخاو ، ممتليء « بالايمان العنيد بالتقدم » الذي يطبع مذهب التطور وفلسفة التاريخ كما يعترض على هذا التحييد لكل المعايير الذي تجريه التاريخوية (Historicisme) حين يسجن التاريخ في المتحف ولاينفك « يعدد تتالي الاحداث كما يفعل المتعبد بحبات سبحته» نموذجه هو روبسبيير الذي استدعى ، بذكره لروما القديمة ، نصا مشحونا بالرهن (A—présent) والغني بالتجاوبات ليضحد (العطالة) التاريخية وبالاسلوب الذي يحاول من خلاله تعليق مجرى التاريخ المتسم بالعطالة وكأنه صدمة تحدث على غرار الصدمة السوريالية ، يجب على الحداثة المختزلة في الحاضر (الراهن) أن تستعيد معياريتها من صور مرآتية لماضٍ « استدعي » ، فور بلوغها أصالة الحاضر . وأن مثل هذا الماضي لم يعد يدرك كماضٍ نموذجي بطبيعته . أن النموذج « الموديل » البودليري لحائك الملابس يسلط ، بالمقابل ، ضوءا ساطعا على الابداع الذي يضع فعل الرائي الذي يتحرى هذه التجاوبات مقابل المثال الفني لتقليد النماذج الكلاسيكية .

استطراد حول « قضايا فلسفة التاريخ » لدى بنجامين

ليس من اليسير تحديد موقع الشعور بالزمان الذي يُعبرَّ عنه في

« القضايا عن فلسفة التاريخ » . أن مفهوم « ما هو حاضر » يقوم كما يبدو ، على مزيج فريد من تجارب سوريالية ، وموضوعات من التصوف اليهودي . فالفكرة القائلة بأن البرهة الاصلية لحاضر مجدد يعلق الاستمرار التاريخي – مبتعدا بهذه الطريقة عن جريانه المتجانس – تستلهم هذين المصدرين معا . أن الضياء اللاديني للصدمة ، كما الاتحاد الصوفي مع ظهور المسيح ، يفرض توقفا ، تبلور ما يحدث في البرهة . لايقصد بنجامين هنا مجرد التجدد الجذري لوعي حيث« كانت في كل لحظة الباب الضيق الذي يمكن للمسيح أن يمر عبره»(Thèse XVIII B, (Essais 2,207) ، والحقيقة ، أنه يذهب الى حد اجراء عملية قلب حول محور الحاضر ، الاتجاه الاساسي نحو المستقبل – الذي تتصف به الازمنة الحديثة بشكل عام – الى درجة أنها تتحول الى توجه اكثر جذرية نحو الماضي . أن ترقب الجديد الآتي لايتم الا من خلال تذكر ماضٍ قُمع . يفسر بينجامين شارة التوقف المخلِّص للصيرورة بوصفها « فرصة ثورية في الكفاح من أجل ماض مقموع » . (Thèse XVII, P.206)

في اطار بحوثه عن تاريخ المفاهيم ، وصف كوسيلك الوعي الحديث للزمان بشكل خاص بالمسافة الفاصلة المتنامية بين « فسحة التجربة » « وأفق الترقب » : « أن الفاصل بين التجربة والترقب في فرضيتي لاينفك عن الاتساع في الازمة الحديثة ، وبتعبير ادق ، لايمكن فهم الازمنة الحديثة بوصفها زمناً جديداً الابدءا من اللحظة حيث يبتعد الترقب بشكل دائم عن كل التجارب التي حدثت حتى ذلك الحين « أن التوجه النوعي للأزمنة الحديثة نحو المستقبل لايتكون الا بمقدار

ما يمزق التحديث الاجتماعي فسحة لتجربته الخاصة باوروبا القديمة — المكوّنة من عوالم معاشة يسودها اسلوب العيش الريفي والحرفي — بمقدار ما تحركه وحيث ينقص من قيمة التوجهات التي تحكم أفق الترقب. ويحل محل التجارب التي نقلتها الاجيال السابقة، تجربة التقدم التي تسبغ على افق التجربة، الراسخة في الماضي بشكل متين، صفة جديدة تاريخيا حيث يمكن للطوباوية أن تزاود عليها باستمرار.

ينسى كوسيلك أن مفهوم التقدم لم يقتصر على تجسيد آمال النهاية المعادية للعالم (Eschatologique) في الزمان الارضي وفتح افق الترقب بالمعنى الطوباوي، أن هذا المفهوم بترويضه للتاريخ عبر انشاءات غائية، قام ايضا بإخفاء المستقبل، مرة اخرى، بوصفه منبعاً للقلق. حين يجادل بينجامين ضد التسوية الاجتماعية — التطورية للمادية التاريخية، فانه يستهدف انحلال الوعي الحديث للزمان، المنفتح على المستقبل.

حين يُثبّت التقدم كمعيار تاريخي، فان صفة الجديد، لهجة البدء غير المتوقع، تُلْغى من علاقة الحاضر بالماضي. أن التاريخوية من هذه الزاوية، لاتمثل في رأي بينجامين سوى مكافىء وظيفي لفلسفة التاريخ. أن المؤرخ الملم الذي يفهم كل شيء يجمع تعدد الوقائع، بتعبير آخر، المجرى المموضع للتاريخ في تلازم نموذجي، كي يملأ منه « الزمان المتجانس والخاوي ». أن علاقة الحاضر بالمستقبل، على هذا النحو محرومة من كل دلالة لفهم الماضي: « أن من يؤمن بالمادية التاريخية

لايمكنه التنازل عن فكرة حاضرلا يكون ممرا ، بل حاضر يقف بلا حراك على عتبة الزمان . هذه الفكرة تحدد بالضبط الحاضر الذي يكتب التاريخ في داخله من أجل شخصه . أن ممثل المذهب التاريخوي يضع الصورة « الابدية » للماضي ،ومنظّر النظرية المادية التاريخية يجعل من هذا الماضي تجربة فريدة من نوعها (Thèse XVI,Essais2,p.205) .

سنرى أن الوعي الحديث للزمان ، بمقدار ما يتسجل في الوثائق الادبية ، لم يتوقف عن التراخي . وأن حيويته اقتضت التجديد باستمرار بوساطة فكر تاريخي بشكل جذري ، من قبل الهيجيابيين الشباب حتى هيدجر ، مرورا بنيتشه ويورك فون فار تينبورغ . أنه الدفع نفسه الذي يحرك قضايا بنجامين ، أنه يسعى الى تجديد الوعي الحديث للزمان . غير أن بنجامين لايكتفي باستعادة صورة من صور الفكر التاريخي التي كان بالامكان أن تكون الصورة الجذرية . يمكننا وصف الفكر التاريخي جذريا بفكرة « عمل التاريخ » نجد مثل هذا عند نيتشه فيما يسميه الاعتبار النقدي للتاريخ ، وعند ماركس ، في (١٨ بروميير) ، وعند هيدجر في « الوجود والزمان » حيث يأخذ شكلا اونطولوجياً . يبقى على الاقل شيء يقبل التحديد بشكل واضح حتى في البنية المثبتة في التاريخية الوجودية (Existential de L'historicité) : أن ما يحكم ادراك الماضي هو افق المرتقب المفتوح على المستقبل الذي يحدد الحاضر . وبمقدار

---

* م يميز هيدجر فلسفته بوصفها existential philosophie عن فلسفة سارتر بوصفها existentielle Philosophie من حيث ان هيدجر يحاول ان يكتشف المقولا ت او الا بعاد المميزة للوجود الانساني : على سبيل المثال كون الانسان مشلوحاً — في العالم ، أو كونه موجوداً — من — أجل — الموت .

ما نستملك تجارب الماضي في منظور المستقبل ، فان الحاضر الاصيل يتأكد في وقت واحد مكان استمرارية التقليد والتجديد ، نظرا لامتناع امكان احدهما بدون الاخر ، ويختلط كلاهما في موضوعية سياق « عمل التاريخ » .

الأأنه توجد عدة أشكال « لعمل التاريخ » وذلك وفق درجة الاستمرار والانقطاع التي ينبغي ضمانها او ابداعها ، وعلى هذا الشكل يوجد شكل محافظ (غادامر Gadamer) ، وشكل محافظ — ثوري (فريير Freyer) وشكل ثوري (كورش Korschf) الا أن النظر الذي يتجه نحو المستقبل ، يتجه دائما ، انطلاقا من الحاضر ، نحو ماض ، بوصفه سابقاً للتاريخ (ماقبل التاريخ) موثق ، في كل مرة إلى حاضرنا وكأنه سلسلة من مصير متصل ؛ يتكون هذا الوعي من عنصرين : من صلة سيرورة مستمرة لتراث يؤطر الفاعلية الثورية ، صلة تتسم « بعمل التاريخ » من جهة ، ومن الدور السائد لافق الترقب بالنسبة لامكان من التجارب التاريخية التي ينبغي امتلاكها ، من جهة ثانية .

لايناقش بنجامين هذا الوعي « لعمل التاريخ » بشكل معلن ولكن يُستخلص من نصه أنه يحذر ، في آن واحد ، من كنز تراث ثقافي ، مدعو لان يصبح ملكية الحاضر ، ومن العلاقة اللامتناظرة بين فاعليات امتلاك حاضر متجه نحو المستقبل والاشياء التي حصل عليها من الماضي . ولهذا يعمد بنجامين الى عملية « قلب جذري » للعلاقات بين افق الترقب وفسحة التجربة . فهو يعزو لكل عصور الماضي افق توقعات تُلبى ، ويوكل للحاضر المتجه نحو المستقبل مهمة العيش في تذكر ماض يقابله كل مرة ، على نحو يمكننا من ارضاء توقعاتنا بوساطة قوتنا المخلصة الضعيفة .

ونتيجة لعملية « القلب » هذه يظهر امكان تآلف فكرتين :فكرة الاعتقاد بان استمرار التراث المنقول يقوم على الهمجية كما يقوم على الثقافة (١) والفكرة القائلة بان الجيل الحاضر في كل مرة لايحمل مسؤولية مصير الاجيال الاتية فحسب ، بل يحمل ايضا مسؤولية مصير خضعت له ، ببراءة الاجيال الماضية . هذه الحاجة للخلاص والخاصة بالعصور السابقة ، والتي يتجه ترقبها نحونا في كل مرة ، تذكر بالفكرة المألوفة في التصوف اليهودي والتصوف البروتستانتي ، والقائلة بمسؤولية البشر عن مصير اله تنازل ، في فعل الخلق ، عن كمال قدرته لصالح حريةمكافئة عندالانسان .

غيرأن مثل هذه الترابطات المنشأة على مستوى تاريخ الافكار لاتشرح الا القليل . أن ما يفكر به بنجامين هو الحدس اللاديني جدا حيث يعهد للشمولية الاخلاقية بتحمل مسؤولية اشكال الظلم التي ارتكبت بالامس ولا يمكن التعويض عنها بالتاكيد ، وبالفعل ، يوجد تضامن بين الخلف والسلف ، تضامن مع كل هؤلاء الذين تعرضوا للاذى في اجسادهم وفي اشخاصهم ، نتيجة تصرف بشري وانه ليس بامكان التضامن أن يتحقق الا بالاستعادة في الذاكرة . وخلافا لما يحدث منذ هيجل حتى فرويد ، لاتدعى القوة المحررة للذكرى هنا لتحرير الحاضر من ثقل الماضي ، بل لتسديد دين الحاضر نحو الماضي : « أن كل صورة للماضي تهدد بالاختفاء مع كل لحظة حاضرة لم تتعرف فيها أنها تستهدفها ، هي صورة لايمكن استعادتها » . (Thèse V,Essais 2) .

(١) لا يوجد اية وثيقة ثقافية ، لا تكون ايضاً وثيقة همجية . والهمجية نفسها التي تصيبها هي ايضاً همجية سيرورة نقلها من يد ليد .

يرمي هذا الاستطراد ، في سياق هذه المحاضرة،إلى بيان اسلوب بنجامين في الربط بين قضايا ذات اصول بالغة التباين ، لكي « يجذر ، مرة ثانية ، وعي التاريخ » وبهذا الفصل لافق الترقب عن امكان التجربة المنقولة (من الماضي) ، يمكن لزمن جديد يحيا ذاته ، أن يقف في وجه عصور ماضية-كما بين ذلك كوسلك-انفصلت عنها الازمنة الحديثة. وفي الوقت ذاته تغيرت صورة التشكيل بين الحاضر من جهة ، والماضي والمستقبل ، من جهة ثانية . وتحت ضغط المسائل المنبثقة من المستقبل ، وحاضر مدعو للعمل على نحو مسؤول تاريخيا يتغلب على الماضي الذي ينبغي امتلاكه لصالحه من جهة ، ومن جهة ثانية ، حاضر صار انتقاليا على نحو مطلق يجد نفسه طالبا التسويغ امام المستقبل فيما يخص المبادرات التي يقوم بها وتلك التي يلغي توظيفها في أن واحد . وبمقدار ما يمد بنجامين هذه المسؤولية المتجهة نحو المستقبل إلى عصور ماضية فان صورة التشكيل تتبدل مرة اخرى ، وفي الحقيقة ، أن العلاقة المشدودة الى خيارات منفتحة على المستقبل من حيث المبدأ تؤثر عندئذ مباشرة ، في العلاقة بماض ، تحيبه بدورها التوقعات . أن ضغط المسائل المنبثقة بدءا من المستقبل يتضاعف بالضغط الذي يصدر عن المستقبل الماضي (الذي لم يتحقق في الواقع) . وفي الوقت نفسه يصحح هذا التحول النرجسية الخفية لوعي متمركز حول « عمل التاريخ » . وعندئذ ، يمكن أن تتطلع الى قوة الخلاص الضعيفة لدى الجيل الحاضر ،لا الاجيال المقبلة فحسب بل الاجيال الماضية ايضا . أن التعويض بوساطة ذكر الماضي لظالم يتعذر الغاؤه ، ولكن يمكن على الاقل أن يقدم له المصالحة . بالتذكر يدمج الحاضر في السلسلة الاتصالية لتضامن تاريخي شامل ، أن

هذا الذكر يمثل الوزن المكافيء الذي يفلك التمحور مقابل تركيز مغاير للمسؤليات التي حمل بها وعي حديث للزمان ، متجه نحو المستقبل وحده ، حاصرا اشكاليا ، بشكل ، ، إن جاز القول عقدة القصة .

III

كان هيجل اول من وضع في مسألة فلسفية ، قطيعة الحداثة مع الايحاءات المعيارية للماضي الغريب عنها . أن فلسفة الازمنة الحديثة ، من السكولائية المتأخرة وصولا الى كانط ، تعبر عن فكرة الحداثة ذاتها وذلك ، باتاكيد ، في اطار نقد للتراث يدمج تجارب الاصلاح والنهضة ، واثناء استجابته لبدايات العلم الحديث . الاأن الحداثة لم تطرح على نفسها مسألة « العثور » على ضماناتها الخاصة في ذاتها الافي نهاية القرن الثامن عشر ، وتبلغ هذه المسألة من الحدة بحيث يمكن لهيجل أن يتناولها بوصفها مسألة فلسفية ، لابل يجعل منها « المسألة الاسساسية » لفاسفته . أن الواقع الذي يضطر الحداثة ، ونظرا للافتقار للنماذج ، أن تجد توازنها انطلاقا من الانشقاقات التي احدثتها هي نفسها .ويولّد قلقا يرى فيه هيجل « منبع الحاجة للفلسفة » (١) وبمقدار ما تستفيق الحداثة على وعيها ذاتها ، يلاحظ انبثاق حاجة الى عثورها في ذاتها على ضماناتها

---

(1) G. W. F.Hegel, Différence des Systèmes Philosophiques de Fichte et de Schelling , in Premières Publications, trad. M. Mery, Gap. 3e éd. 1970 P. 86.

الخاصة يفسرها هيجل بوصفها حاجة الى الفلسفة ومنذئذ ، ترى الفلسفة نفسها – في رأيه – مكلفة بترجمة الزمان « الذي هو زمنها » – بتعبير آخر الازمنة الحديثة – الى افكار . لقد بلغ هيجل حد الاعتقاد بامتناع بلوغ المفهوم الذي تدرك الفلسفة ذاتها من خلاله ، خارج مفهوم الحداثة .

يكتشف هيجل اولا . « مبدأ الازمنة الحديثة » ، الذاتية . (La Subjectivité).واستنادا الى هذا المبدأ ، يشرح في الوقت ذاته تفوق العالم الحديث والهشاشة التي تعرضه للازمات ، وبالفعل ، هذا العالم معاش في آن معا ، بوصفه زمن التقدم وبوصفه . من الروح التي سُلبت من ذاتها . ولهذا فان المحاولة الاولى التي سعت الى تصور الحداثة هي نفسها نقد لهذه الحداثة .

تتصف الحداثة ، كما يراها هيجل بشكل عام ، ببنية علاقة مع الذات يدعوها « الذاتية » : « أن حرية الذات هي ، بشكل عام ، مبدأ العالم الحديث . واستنادا الى هذا المبدأ ، تنمو كل الجوانب الاساسية المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقوقها » . حين يصف هيجل صورة الازمنة الحديثة (او العالم الحديث) ، فانه يشرح « الذاتية « بالحرية » و « بالتفكير » : « أن ما يصنع عظمة عصرنا يقوم على الاعتراف بالحرية بوصفها خاصة الروح ، حقيقة كونها بذاتها » . في هذا السياق ، تتضمن لفظة الذاتية قبل كل شيء اربع دلالات : أ) الفردية : وهي في العالم الحديث التفرد الخاص بشكل لامتناهي (١) الذي يحق له المطالبة بما يتطلع اليه – ب) حق النقد : أن مبدأ العصر

(1) G. W. F.Hegel, Principes de La Philosophie du Droit..., Op. cit., P. 201.

الحديث يطالب كل فرد بأن لايقبل الا بما يبدو له امرا مبررا . (١)
جـ (استقلال العمل : من خصائص الأزمنة الحديثة ارادتها لضمان ما تقوم به (٢) — د) اخيرا ، الفلسفة المثالية نفسها : يرى هيجل ، انها من عمل الازمنة الحديثة بمقدار ما تدرك الفلسفة « الفكرة » التي تعي ذاتها أن الاحداث التاريخية المفتاحية التي فرضت مبدأ الذاتية هذا هي الاصلاح ، والانوار ، والثورة الفرنسية . لقد صار الايمان الديني عند لوثر « تفكريا » : وفي عزلة الذاتية تحول العالم الالهي الى واقع نضعه نحن بانفسنا . وعلى نقيض الايمان بسلطة الموعظة والتقليد ، تؤكد البروتستانتية سيادة الذات بقدرتها على التمييز : فما القربان الا عجينة ، وما الاثر المقدس الا عظام (٣) . وفي زمان لاحق ، فرض اعلان حقوق الانسان ، وقانون نابليون مبدأ حرية الاختيار في وجه الحق التاريخي ، بوصفه الاساس الجوهري للدولة : اعتبر الحق والاخلاق بوصفهما قائمين على ارض الحاضر لارادة الانسان ، بينما كانا في الماضي من اوامر الله ، المفروضة من الخارج في العهد القديم والعهد الجديد ، أو انهما لم يوجدا الا بشكل خاص في وثائق قديمة بوصفها امتيازات ، أو في معاهدات .

أن مبدأ الذاتية من جانب آخر مبدأ محدد لاشكال الثقافة الحديثة . وهو كذلك ، اولا ، بالنسبة للعلم المموْضِع (Objectivante) الذي يفك سحر الطبيعة ، وفي الوقت ذاته يحرر الذات العارفة :

(1) G. W. F.Hegel, Op. cit., P. 319, N. 65.

(2) G. W. F.Hegel, Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, T. 11, La Philosophie Grecque.

(3) G.W. F.Hegel, Leçons Sur la Philosophie de l'Histoire'

« وهكذا صارت المعجزات موضوعا خلافيا : ذلك أن الطبيعة هي الآن نظام من القوانين المعروفة والمعترف بها، يكون الانسان فيها في داره وكونه في داره هو الامر الاساسي ، وأن معرفة الطبيعة تحرره (١) . أن التصورات الاخلاقية للازمنة الحديثة فُصّلت على مقياس الاعتراف بالحرية الذاتية للافراد . وتقوم (هذه التصورات الاخلاقية) على حق الفرد في تمييز ملاءمة الافعال المتوقعة منه من جهة ، وعلى المطلب الذي ينص أن كل فرد لا يلاحق غايات راحته الخاصة الا بانسجامها مع راحة الاخرين جميعهم ، من جهة ثانية . وتكتسب الإرادة الذاتية استقلالا مطابقا لقوانين عامة ، لكن « لايمكن للحرية او الارادة الموجودة بذاتها ، أن تكون حقيقة بالفعل ، الا في الارادة بوصفها ارادة ذاتية (٢) . أن الفن الحديث يكشف عن ماهيته في الرومانسية فشكل الفن الرومانسي ومضمونه يتعينان بالجوانية المطلقة أن السخرية الالهية التي وضع فريدريك شليغل تصورها ، تعكس تجربة الذات تجربها انا لا متمركزة « قطعت كل صلاتها ولا يسعها العيش الأفي نعيم ناجم عن الاستمتاع بالذات (٣) . ويصير التحقق المعبر للذات مبدأ فن يقدم نفسه بوصفه شكلا للحياة : « ولكن ، وفقا لهذا المبدأ ، أحيا كفنان ، اذا لم تكن كل اعمالي ، وكل تعبيراتي ، بالنسبة لي سوى «مظاهر» ولا ترضى الا بالشكل الذي يفرضه عليها سلطاني » .

(1) G.W.F. Hegel, Leçons sur La Philosophie ..., Op.cit., P.41.

(2) G.W.F. Hegel, Principes de La Philosophie du Droit..., Op.cit.,P.120.

(3) G.W.F. Hegel, Esthetique, Op. cit., T.I,P.99.

ان الواقع لايبلغ التعبير الفني الافي انعكاس للنفس الحساسة ، ولا يقوم الا على « المظهر الذي تتلقاه مني » .

يقول آخر ، الحداثة : والحياة الدينية ، والدولة ، والمجتمع كما العلم ، والاخلاق والفن تتبدل في تجسيدات لمبدأ الذاتية . ان بنيتها ، بوصفها كذلك ، تُدْرك في الفلسفة ، كذاتية مجردة في عبارة «افكر اذن انا موجود » « Cogito Ergo Sum » عند ديكارت وفي شكل صورة وعي للذات مطلق عند كانط. المقصود هنا البنية الخاصة بالصلة مع الذات ، للذات العارفة التي تنكب على ذاتها بوصفها موضوعا لكي تدرك ذاتها كما في الصورة العاكسة باسلوب « نظري » (Spéculatif) يجعل كانط من هذا الاسلوب في تناول فلسفة التفكــر Philosophie de La reflexion) الاساس لكتب النقد الثلاثة . فهو يجعل من العقل المحكمة العليا التي يجب أن يمثل امامها ، بشكل عام ، ما يدعي مصداقية ما ليبرر ادعاءه .

في تحليله لاسس المعرفة ، يضطلع « نقد العقل الخالص » بمهمة نقد سوء استخدام ملكة المعرفة لدينا المفصلة على مقياس الظواهر . يضع كانط مكان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي ؛ مفهوم عقل مجزأ الى عناصره حيث لم تعد وحدته ، سوى وحدة شكلية .

أنه يفصل بين ملكتي العقل العملي والحكم ، والمعرفة النظرية بوضع كلا منها على اسس خاصة بها . بمقدار ما يؤسس العقل النقدي امكان المعرفة النظرية ، والتمييز الاخلاقي ، والحكم الجمالي ، فانه لايكتفي بالتاكد من ملكاته الذاتية الخاصة ، ولا من جعل تنظيم معرفة العقل شفافة بل يضطلع بدور القاضي الاعلى مقابل الثقافة بمجملها. تحدد الفلسفة

الدوائر الثقافية – حسب اللفظة التي استخدمها اميل لاسك (E.Lask) – بوصفها علما وتقنية : حقا واخلاقا ، فنا ونقدا جماليا وفق معايير صورية ، بمنحها الشرعية في داخل هذه الحدود (١)

حتى نهاية القرن الثامن عشر ، كان العلم ، والاخلاق والفن تتمايز – حتى في منظور المؤسسات – بوصفها ميادين فاعلية حيث تعالج بشكل مستقل ، أي وفق الجانب الخاص كل مرة للمصداقية ، مسائل تتصل بالحقيقة ، وبالعدالة ، وبالذوق . أن « دائرة المعرفة » هذه انفصلت في كليتها ، عن « دائرة الايمان » من جهة ، وعن « دائرة العلاقات الاجتماعية » التي ينظمها القانون ، كما انفصلت عن الحياة اليومية في داخل الجماعة . نتعرف ههنا على الدوائر نفسها التي سيفهمها هيجل بوصفها تعبيرات لمبدأ الذاتية . بمقدار ما يظهر ، في التفكير المتعالي ، مبدأ الذاتية في عريه ، ان صح القول ، فانه يطالب في الوقت ذاته ، في مواجهة هذه الدوائر بصلاحيات قاض ، يرى هيجل تكشف ماهية العالم الحديث في الفلسفة الكانطية التي تكون بؤرته ، ان جاز القول .

IV

يعبر كانط عن العالم الحديث ببناء عقلي . ولا يعني هذا سوى أن الملامح الاساسية للعصر تنعكس في الفلسفة الكانطية كما في المرآة دون أن يفهم كانط الحداثة بوصفها كذلك ولا يمكن لهيجل تفسير فلسفة كانط

(1) E.Kant, Critique de La Raison Pure, trad. Tremesaygues/Pecaud, Paris 1944, reed. 1986 , P.515.

بوصفها التفسير—الذاتي الحاسم للحداثة،الا من منظور رجوع إلى الماضي. يفكر هيجل بادراك ما ظل غير مفهوم في مؤلفات كانط بانه التعبير الأكثر تفكرا لعصره ، ذلك أن كانط لا يحس البتة ، بالتمايزات كانشطارات شطرت العقل ، والمفاصل الصورية المتدخلة في الثقافة ، وبشكل عام ، انقسام الدوائر الذي جئنا على ذكره بوصفها . ولهذا يجهل كانط الحاجة التي تظهر نتيجة الانفصال الذي فرضه مبدأ الذاتية . ان هذه الحاجة تفرض نفسها على الفلسفة مذ تفهم الحداثة ذاتها بوصفها عصرا تاريخيا ، ومذ تعي هذه الحداثة المسألة التاريخية المتمثلة في هجر العصور النموذجية للماضي والضرورة بأن تستمد من ذاتها كل ما يتصل بالمعايير ، عندئذ يطرح سؤال معرفة ما اذا كان مبدأ الذاتية وبنية وعي الذات الملازمة له تشكل منابع كافية لتلبية حاجة التوجهات المعيارية : بقول آخر ، ما اذا كانت كافية لا لتاسيس العلم ، والاخلاق والفن فحسب بل ايضا للعمل على استقرار تشكل تاريخي يحرر من كل الزام تاريخي . وعندئذ يطرح السؤال التالي : هل يمكننا أن نستخلص من الذاتية ومن وعي الذات محكات تستعار من العالم الحديث ، وفي الوقت ذاته تفسح المجال للتوجه في هذا العالم ، مما يعني ايضا تفسح المجال لنقد الحداثة في نزاعها مع ذاتها . كيف يمكننا ، انطلاقا من روح الحداثة ، أن نبني وجها داخليا مثاليا لايكتفي بتقليد الاشكال المتعددة للتاريخ حيث ظهرت الحداثة ، ولا يفرض نفسه على هذه الاشكال من منظور خارجي ؟

مذ يطرح السؤال على هذه الصورة تتأكد الذاتية بكونها مبدأ وحيد الاتجاه . فاذا كانت لهذا المبدأ القوة الهائلة لانتاج ثقافة الحرية الذاتية ، والتفكير ، وتقويض الدين الذي تجلى حتى الان بوصفه القوة الموحدة

بشكل مطلق ، فان هذا المبدأ نفسه لايملك من القوة ما يكفي ليبعث من جديد القوة الموحدة للدين بوساطة العقل .

أن الثقافة الفكرية ، المزهوة بنفسها ، لعصر الانوار « انفصلت (عن الدين) بعملية انشقاق ، واضعة اياه (أي الدين) الى جانبها ومصطفة الى جانبه . » ان تردي الدين يؤدي الى انفصال الايمان عن المعرفة انفصالا تعجز الانوار عن تجاوزه بوسائلها الخاصة . ولهذا السبب يظهر في فيومينولوجيا الروح ، بوصفه عالما للروح صار غريبا عن ذاته (١) : « كلما ازدهرت الثقافة ، كلما تنوعت ، في نموها ، نتاجات الحياة حيث يمكن أن يتشابك الانشقاق (. . .) وكلما صارت جهود الحياة لتوليد ذاتها للانسجام غريبة عن كلية الثقافة ومجردة من الدلالة » . وهو جهد كان الدين ينهض به سابقا .

اخذت هذه الجملة من نص جدالي موجه ضد رينولد (Reinhold) – ان نص عام ١٨٠١ الشهير عن تباين المذاهب الفلسفية من فيختة الى شيلينغ – ، حيث يفهم هيجل التناغم الممزق للحياة بمثابة تحد عملي والحاجة التي تقود الى الفلسفة (٢) . وحقيقة وعي العصر لإسقاطه للكلية غدت الروح غريبة عن ذاتها هي بالنسبة له ببساطة افتراض مسبق

(1) G.W. Hegel, Phénoménologie de L'Esprit,trad. Hyppolite, Paris 1941, T.H, P.50.

(٢) عندما تتلاشى قوة التوحيد من حياة البشر ، وحيث فقدت التعارضات صلتها الحية وفاعليتها المتبادلة وحازت على استقلالها عندئذ تولد الحاجة الى الفلسفة . ان هذه الحاجة ، بهذا المقياس ، أمر جائز ، ولكن ، في اطار الانشقاق الواقع ، تمثل ايضاً محاولة ضرورية للقضاء على التعارض بين الذاتية والموضوعية التي تم توطيدها ، ومن أجل تصور الكيان – الصائر للعالم الذهني والعقل بوصفه صيرورة » .

للفلسفة المعاصرة . يرى هيجل في مفهوم المطلق ، المأخوذ عن شيلينغ في بادىء الامر ، افتراضا مسبقا آخر للفاعلية الفلسفية . وبفضل هذا التصور تصير الفلسفة قادرة على التأكد دفعة واحدة من غائيتها التي تقوم على البرهان عن القوة الموحدة التي يمثلها العقل . وبالفعل ، أن العقل مكلف بعلاج حال الانشطار حيث اسقط مبدأ الذاتية العقل نفسه ومعه « كل منظومةشروط الحياة » . من خلال نقده الذي يستهدف اولا المذاهب الفلسفية من كانط الى فيختة . يستهدف هيجل في الوقت ذاته فكرة الحداثة التي تعبر عن ذاتها في هذه الفلسفات . ان هيجل في نقده لتعارضات الفلسفية بين الطبيعة والروح ، بين الحساسية وملكة الفهم ، بين ملكة الفهم والعقل ، بين العقل النظري والعملي ، بين ملكة الحكم والتخيل ، بين الانا واللانا ، بين المتناهي واللامتناهي ، بين المعرفة والايمان، يسعى إلى الرد على ازمة هي انشطار الحياة نفسها. مثل هذا النقد الفلسفي لايمكنه الا أن يلبي الحاجة التي ادى موضوعيا الى اثارتها . ان نقد المثالية الذاتية ، هو في ذاته ، نقد حداثة لاتملك أية وسيلة اخرى للتأكد من المفهوم الذي يعرفها ، او لبلوغ التوازن . وبناء على ذلك ، لايمكن لانقد ، وليس عليه أن يستعمل أية وسيلة اخرى غير هذا التأمل الفعلي حيث يتعرف على التعبير الاكثر نقاء لمبدأ الازمنة الحديثة . وبالفعل ، لئن كانت الحداثة مدعوة لان تؤسس نفسها بوسائلها الخاصة بها ، فان هيجل ملزم بتنمية المفهوم النقدي للحداثة بدءا من ديالكتيك ملازم لمبدأ الانوار ذاته .

سنرى كيف ينفذ هيجل هذا البرنامج متعثرا في احراج (dilemme) ذلك أنه بعد أن قاد ديالكتيك الانوار حتى نهايتها ، فان قوة الدفع التي حركت هذه الديالكتيك — ديالكتيك نقد الزمان الراهن — سيتم

استنفاذها . في مرحلة اولى ، لابد من اظهار ما يخفي في هذا « الدهليز الفلسفي » حيث يضع هيجل « مستبقات المطلق » . ان قضايا فلسفة موحدة ترجع الى ازمات عاشها هيجل الشاب . قضايا تحيي الاعتقاد القائل بنشر القوة المصالحة للعقل ضد وضعية (Positivité) العصر الممزق .

ومن المؤكد ، أن التعبير الاسطوري – الشعري لمصالحة الحداثة ، التي شارك فيها هيجل في زمن اول مع هولدرين وشيلينغ ، كان لايزال يرتبط بالماضي النموذجي للمسيحية الاصلية والعصر القديم . ولكن في خلال السنوات التي امضاها هيجل في مدينة يينا طور موقفا – يقوم على مفهوم للمعرفة المطلقة – خاص به –يجيز له الذهاب الى ابعد مما وصلت اليه مبتكرات الانوار ، والى ابعد من الفن الرومانسي ، من دين العقل والمجتمع البورجوازي دون أن ينساق بنماذج غريبة . ومع هذا بقى هيجل دون حدوس شبابه : أنه يفكر بتجاوز الذاتية في حدود فلسفة الذات . ومنه الاحراج التالي : أنه ملزم ، في نهاية المطاف ، بأن يرفض لفكرة الحداثة عن ذاتها امكان نقد الحداثة . وباسلوب ساخر ، يتحول نقد الذاتية المنصوب بوصفه قوة مطلقة الى تقريع يوجهه الفيلسوف للذهن المحدود لهؤلاء الذين لم يتمكنوا من فهمه لا هو ولا مجرى التاريخ .

* * *

II

مفهوم الحداثة عند هيجل

I

حين ناقش هيجل عام ١٨٠٢ ، فلسفات كانط ، وجاكوبي ، وفيخته ، بقصد تفجير فلسفة الذاتية من داخلها ، وتناولها بدءا من التعارض بين العلم والايمان ، لم يكن اسلوب معالجته داخليا بشكل صارم. ومن اجل هذا، بالفعل يلجأ ضمنيا الى التشخيص الذي قدمه عن عصر الانوار ، ومن هذا التشخيص وحده يجيز لنفسه افتراض المطلق (l'Absolu) مبتغيا من وراء ذلك وضع العقل (بمفهوم مغاير اذن للمفهوم الذي تقترحه الفلسفة التفكرية) بوصفه سلطة توحيد : « ان الثقافة وضعت عصرنا بدرجة كبيرة فوق التعارض القديم بين الفلسفة والدين الوضعي على نحو أن التعارض بين العلم والايمان يوجد داخل الفلسفة (. . .) يبقى امكان التساؤل ما اذا كان العقل المنتصر لم يسلك الدرب الذي تسلكه ، في العادة ، قوة الامم البربرية لتتغلب على الضعف المستسلم للامم الارقى ثقافة : فهي (الامم البربرية) تحافظ على تفوقها بسلطانها الخارجي ، ولكنها في مجال الروح تنصاع لهؤلاء الذين انتصرت عليهم (الامم الأكثر ثقافة) اذا امعنا النظر في هذا ، فان النصر المجيد

الذي حاز عليه العقل « المنير » للانوار ، بالنظر لتصوره الضيق للديني بوصفه ايمانا ، على ما كان يعتبره بوصفه معارضا له ، لم يكن شيئا مختلفا ، لئن كان الدين الوضعي — الذي جعلت من مكافحته واجبا — لم يبق دينا من جانبه ، فانه هو ايضا لم يبق عقلا « يعتقد هيجل بان عصر الانوار — الذي يصل الى اوجه عند كانط وفيختة — جعل من العقل معبودا .

لقد أخطأ ، هذا العصر (الانوار) بوضع ملكة الفهم والتفكر مكان العقل وبالتالي رفع شيئا متناهيا الى مرتبة المطلق . لئن كان اللامتناهي الذي تقترحه فلسفة التفكر يصدر عن العقل ، ليس ، في الحقيقة الا من وضع ملكة الفهم المؤهلة لتستنفذ ذاتها في نفي المتناهي : « بتجميد (هذا اللامتناهي) فان ملكة الفهم تضعه مقابل المتناهي على نحو مطلق ، وبشكل مواز ، بتثبيت سلوك العقل على خلاف ذلك (a contrario) فان التفكر الذي ارتقى الى مرتبة العقل ، بتجاوزه للامتناهي ، ينحدر من جديد الى مرتبة الفهم ، المشكلة هي في زعمه البقاء عقلانيا حتى بعد أن عاد ثانية الى السقوط » .

الا أن هيجل ، وكما يبين ذلك الاستخدام غير المشروع للفظة السقوط من جديد يذكر هنا ، بشكل مبطن ما يسعى الى البرهان عنه : كان عليه أن يبين منذ البدء لا أن يكتفي بمجرد افتراض أن العقل الذي يعلو على الفهم المرفوع الى مرتبة المطلق يمكنه هو ايضا أن يجمع ، وباسلوب لايقل اقناعا ، التعارضات التي يترتب على العقل ، في اقله ، نشرها بوساطة القول . ان مايدفع هيجل الى افتراض سلطة التوحيد

تجارب ازمة مرتبطة بتاريخ عصره ، تجارب جمعها في توبنجن ، في برن ، وفي فرانكفورت ، كان يتأملها وكانت تسكنه حين وصل الى يينا .

من المعروف أن هيجل الشاب وزملاءه من حلقة توبنجن وقفوا الى جانب حركات عصرهم التي تعلن وقوفها الى جانب الحرية . لقد احسوا بشكل مباشر بالتوترات التي كانت تنتشر حول الانوار الدينية وبشكل خاص قاموا بمعارضة الاورثوذكسية البروتستانتية التي كان ينادي بها عالم اللاهوت غوتليب كريستيان ستور (G.C.Storr) على الصعيد الفلسفي اتجهوا نحو الفلسفة الكانطية في الدين والاخلاق ، وعلى الصعيد السياسي نحو الافكار المنبعثة من الثورة الفرنسية ، ومما لاريب فيه أن التنظيم الصارم الذي كانت تتسم به الحياة في تلك الحلقة لعب بهذا الشأن دورا حاسما : « في نظر غالبية اعضاء الحلقة كان لاهوت ستور ، والقاعدة الناظمة ودستور الدولة ، الذي كان يضمن كليهما يستحق الثورة » . (١)

في اطار الدراسات اللاهوتية التي قام بها آنذاك كل من هيجل وشيلينغ اتخذ هذا العصيان اسلوبا أكثر هدوءا في عودة مصلحة الى أصول المسيحية . لقد تبنوا النية المنسوبة للمسيح « بادخال الاخلاق في تدين امته» (٢) وبهذه الصفة عارضوا معا اتجـــاه الانوار واتجـــاه

(1) D. Henrich, «Historische Vorraussetzungen Von Hegels System, in Hegel im Kontext, Francfort 1971, P.55.

(2) G.W.F. Hegel, «La Positivité de la Religion Chrétienne»,Paris, 1983,P.32.

الاورثوذكسية(١). وعلى الرغم من سعيهما الاهداف متعارضة فيما بينها. يستخدم كل منهما الاداة التاريخية — النقدية التي نقلها الفقه التوراتي — سواء تعلق الامر بتسويغ مايدعى منذ ليسينغ الدين العقلاني او كان ضده في الدفاع عن المذهب اللوثري الصارم . في وضع دفاعي، تجد الارثوذكسية نفسها مضطرة للجوء الى المنهج النقدي الذي يمارسه معارضوها .

يشغل هيجل ، بالنسبة لهذه الجبهة ، وضعا عرضانيا . شأن كانط ، يرى هيجل في الدين « القدرة على ابراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل وتطبيقها » . ولكن كي تفسح هذه القدرة المجال لبلوغ فكرة الله ، يجب أن ينفذ الدين الى روح شعب وعاداته يجب أن يكون حاضرا في مؤسسات الدولة وفي ممارسات المجتمع وأن يعبر عن الاسلوب الذي يفكر فيه بنو البشر ويصممون على الدين بوصفه حساسا لوصايا العقل العملي أن يطبع النفس والقلب .

وشريطة أن يكون (الدين) العنصر الذي تزدهر فيه الحياة العامة ، فان بوسعه أن يمنح العقل فاعلية عملية . من الواضح أن هيجل وضع

---

(١) يلمح هيجل بوضوح الى هذا الأمر : « ان اسلوب العصر (موضة العصر) تدعي الحديث عن الدين المسيحي بالاستناد الى العقل والاخلاق ذاكرة روح الامم وروح العصر . وانه اسلوب جزء من معاصرينا — الذين نقدرهم كل التقدير لمعارفهم، لوضوح ذهنهم وصفاء نيتهم — ونعدها واحدة من خيرات عصر الانوار والتي تتجه وجهة اهداف الانسانية ، أهداف الحقيقة والفضيلة . ومقابل ذلك فئة اخرى — تستحق الاحترام ايضاً لانها تمتلك المعارف نفسها ، وتلاحق الاهداف الخيرة نفسها ولكنها تستطيع ذكر هيبة زمنية وممارسة مشهودة للسلطة — تصرخ ولا ترى في هذا الاسلوب سوى التردي :

La Positivité de La Religion Chrétienne, Op. cit., P.29.

المطالب الثلاثة التي يجب أن يلبيها الدين الحقيقي للشعب مستلهما روسو بشكل لاغموض فيه : « وعلى الرغم من أن عليه أن يؤسس عقائده على العقل الكلي ، فانه لايجب بسبب ذلك أن يبقى على خواء الخيال والقلب والحساسية . يجب أن ينبني (الدين) على نحو يمكن من ارتباط كل حاجات الحياة به ، وكل الاعمال السياسية العامة » .

ان مثل هذا الامر ينسجم ايضا مع عبادة العقل التي مورست طوال الثورة الفرنسية . وانطلاقا من هنا يشرح اذن التحفظ المزدوج الذي يتجلى من خلال الكتابات اللاهوتية لهيجل الشاب ، تحفظ نحو الارثوذكسية ونحو الدين العقلاني في آن واحد . وكان كلاهما يظهران كنتاج متكامل وخاص بهما صادر عن ديناميكية للانوار الا أنه يتجاوز حدود الانوار .

ان ما يشكل طابع العصر ، في نظر هيجل الشباب ، هو « الوضعية الاخلاقية » (الاخلاق الوضعية) وما يدعوه « وضعيا » هي الاديان التي تقوم على السلطة ولا تضع قيمة الانسان في اخلاقه (١) . وضعية هي الاوامر والنواهي التي يفترض انها تسمح بان يكسب المؤمنون رضا الله باعمالهم اكثر منه من عملهم الاخلاقي ، وضعي أمل (الثواب) في العالم الاخر ، كما هو وضعي فصل العقيدة — المتروكة ، الى بعضهم من جانب — عن الحياة وعن الملكية — المعطاة للجميع . وضعي الواقع القائل بان معرفة الكاهن يمكن أن تنفصل عن الايمان الشعبي بالانصاب ، كما هو وضعي الالتفاف الذي يلزم ايا يرغب ببلوغ الاخلاقية أن يمر

(١) في هذه المرحلة لم يكن هيجل قد وضع بعد التمييز بين الاخلاق (moral) أي الاخلاق بالمعنى الدقيق ، والاخلاق الاجتماعية . (Sittlichkeit) .

عبر السلطة والمعجزات ، وضعية ايضا الضمانات والتهديدات التي تبحث عن مجرد شرعية العمل ، واخيرا — وبشكل خاص — وضعي التمييز بين الدين الخاص والحياة العامة .

لئن كان ذلك هو ما يصف الايمان الوضعي الذي يدافع عنه أنصار الارثوذكسية ، فان ايمان الفلاسفة سيجد مجالا واسعا للعمل . والحقيقة أن هذه الفئة تصر على المبدأ القائل لايوجد اطلاقا في الدين ما هو وضعي بذاته ، اذا «فهم كل واحد قوة الزامه واحس بها حين يعيره الانتباه»(١) فانه مدين به للعقل البشري الكلي . غير أن هيجل يشير ، مناهضا جماعة الانوار ، إلى أن الدين العقلاني بمقدار عجزه عن لمس القلب ، والتاثير في الاحاسيس والحاجات يمثل تجريدا تماما كما هو الحال في دين الانصاب. واخيرا ، وبوصفه مفصولا عن مؤسسات الحياة العامة ولا يولد أية حماسة ، فانه لايؤدي الى اكثر من دين خاص . وبالمقابل ، اذا ما تصدر الدين العقلي المسرح — عبر الاعياد والطقوس — اذا ما اتصل بالاساطير واذا ما توجه الى القلب والخيال ، فان الاخلاق ، يمكنها اذن — عبر وساطة الدين « أن تتسرب الى كلية نسيج الدولة » (٢) . الشرط اللازم « Sine Qua Non » حتى يجد العقل المرتبط داخليا بالدين ، شكلا موضوعيا هو شكل الحرية السياسية — « الشعب ، لكي يستخلص المبادىء الكبرى ويغذيها ، عليه أن يسير ، يدا بيد ، مع الحرية (٣) » .

ولهذا ليست الانوار سوى الوجه الاخر للارثوذكسية . هذه تدافع عن وضعية العقائد ، وتلك تسلم بموضوعية اوامر العقل ، كلتاهما

(1) G.W.F. Hegel, W—a, Op.cit., T.I. P.33.
(2) G.W.F. Hegel, W—a, Op.cit., T.I. P.77.
(3) G.W.F. Hegel, W—a, Op.cit., T.I. P.41.

تلجآن إلى الوسائل نفسها—الوسائل التي يزود بها الفقه التوراتي ، كلتاهما تجابهان الانشطار وتظهران عجزهما عن جعل الدين على مقياس الكلية الاخلاقية لشعب برمته ، كما انهما عاجزتان عن الهام ازدهار حياة في الحرية السياسية — أن الدين العقلاني ، كما الدين الوضعي « ينطلق من شيء مقابل ، من حقيقة لسنا عليها ويجب أن تكون عليها » (١) . سينتقد هيجل ايضا النوع نفسه من الانشطار ، في الموقف كما في المؤسسات السياسية لعصره وسيجري مثل هذا النقد بخصوص الوصاية التي يمارسها إشراف مدينة برن على مقاطعة فو (Vaud) في سويسرا .

بخصوص الدستور الاوليغارشي لفورتمبرغ (Wurtemberg) وبخصوص دستور المانيا (٢) تماما كما الروح الحية المسيحية الاصلية ، الدين ، الدين الوضعي منذ تلك الفترة والذي تنادي به الاورثوذكسية

---

(1) G.W.F. Hegel, in Appendice. L'Esprit du Christianisme et son Destin (E.C.), trad. Y.Martin, ed.1981, P.150.

(٢) الحقيقة مازال ينقص ملحق الموجه للانوار في الكتابات السياسيه لهذا العصر . تعرف ان هيجل سيعوض هذا النقص في فصل « فينومينولوجيا الروح المعنون » : الحرية المطلقة والارهاب » ، وهنا ايضاً يوجه هيجل نقده ضد فئة فلسفية تقابل نظاماً أصابه الهرم ، يحتمي وراء وضعيته ، من المطالب المجردة . في الكتابات السياسية ، بالمقابل ، تجد تجربة الا زمات تعبيراً أكثر بلاغة ايضاً ، وعلى اية حال ، أكثر مباشرة مما هي عليه في الكتابات اللاهوتية . يذكر هيجل مباشرة مصاب العصر ، الشعور بالتناقض ، الحاجة للتغيير ، الضرورة الملحة بالغاء الحدود : « صورة عصر افضل ، واكثر عدالة حي في روح بني البشر ، حنين ، وتطلع الى وضع أكثر نقاء ، أكثر حرية ملاء كل القلوب وانفصل عن الواقع » . ارجع ايضاً حول هذه النقطة الى تعليقي (Post face) في آخر الكتابات السياسية لهيجل — الترجمة الفرنسية . « النظرية والعمل » .
Théorie et Pratique, trad.G. Raulet, Paris 1975,PP.163 -186 .

المعاصرة ، على الصعيد السياسي « فقدت القوانين حياتها الاولى وحتى اليوم لم تعرف سبيلها الى القوانين» ان الاشكال القانونية والسياسية التي تجمدت في « الوضعية » تحولت الى قوة تجعلها غريبة عنها . في خلال هذه السنوات ، حوالي ١٨٠٠ ينطلق هيجل بالحكم نفسه على الدين والدولة ، ويلوم هذا وتلك على سقوطهما لانهما تحولا الى مجرد آلية ، قطار مسننات ، آلة .

تلك هي اذن الدوافع المنبثقة عن تاريخ عصره ، التي دفعت هيجل الى تصور عقل سابق للتجربة (a priori) بوصفه قوة لاتكتفي بالتمييز والفصل بين النظام والمواقف المعاشة بل ايضا تجمع بينهما . ان مبدأ الذاتية يولد ، في النزاع القائم بين الاورثوذكسية والانوار وضعية (Positivité) تقتضي في كل الاحوال تخطيها موضوعيا ؛ غير أنه ، وقبل أن يتمكن من قيادة ديالكتيك العقل هذا الى نهايته ، على هيجل أن يبين كيف يمكن شرح تجاوز الوضعية انطلاقا من المبدأ ذاته الذي صدرت عنه .

II

يلجأ هيجل في كتابات شبابه الى القوة المصالحة لعقل يستحيل استنتاجه من الذاتية بلا كسر .

في كل مرة يتناول فيها الانفصام الذي يولده التفكر ، يلح على الجانب المتسلط لوعي الذات (Conscience de soi) أن الظواهر

الحديثة « للوضعي » تظهر مبدأ الذاتية بوصفه مبدأ سيطرة . هذا ما يشهد عليه كون الدين يتسم في عصره بالوضعية وهو في آن معا موضوع خلافي وقوة مكتسبة من الانوار . وهكذا ، وبشكل اشمل : ترجم الوضعية الاخلاقية « بوءس العصر » ، وفي البؤس ، اما أن يُحوّل الانسان الى موضوع ويستعبد ، ، واما عليه أن يجعل من الطبيعة موضوعاً ويسخرها لخدمته . أن هذه السمة القمعية للعقل تجد اساسها بشكل عام في البنية الذاتية المرجع (autoréférence) بقول آخر في بنية العلاقة التي تضعها في مقابلها ذات تجعل من نفسها موضوعا . ومما لاشك فيه أن المسيحية كانت قد الغت في انشائها لنفسها جزءا من الوضعية الملازمة للايمان اليهودي كما قامت بذلك البروتستانتية في مواجهة الكاثوليكية ، غير أن هذا لم يمنع ظهور السمة الوضعية الجديدة حتى في فلسفة كانط في الاخلاق والدين ، وهذه المرة ، بوصفها عنصرا معلناً للعقل ذاته . هذا ما يجيز لهيجل التمييز بين « المونغول المتوحشين » ، الذين يخضعون للسيطرة والوارث العاقل للحداثة الذي لايصغي الا للواجب . أن ما يميزهما ، ليس ما يصنع الفرق بين العبودية والحرية ، بل الواقعة الوحيدة « أن سيد الاوائل (المونغول المتوحشون) يوجد خارجهم ، بينما الثاني يحمل سيده في ذاته وهو ، نظرا لهذه ، عبد ذاته بالنسبة للخاص (Le particulier) — نزعات ، ميول ، الهوى ، الحساسية ، اوسمه كماتشاء —يكون الكلي(l'u niversel) بالضرورة والى الأبد شيئا ما غريبا ، موضوعيا ، تبقى وضعية راسخة مرفوضة تماما نظرا لان المضمون الذي يتلقاه الامر الكلي ، أي واجب محدد يتضمن التناقض لكونه محدودا .ومحليا في آن واحد ، وباسم الكلية نثبت المطالب الأكثر حزما لصالح اتجاهه الاحادي .

في الدراسة نفسها عن « روح المسيحية ومصيرها » يتوصل هيجل الى تصور عقل مصالح يلغي الخاصة الوضعية ولا يلغيها في الظاهر وحسب . وباستناده ، على سبيل المثال ، الى نماذج العقاب الذي يعاني على أنه مصير يوضح الاسلوب الذي يظهر فيه العقل للافراد بوصفه قوة توحيد . عندئذ ، يميز هيجل ما يرجع الى الاخلاق وما ينتمي الى « الاخلاق الاجتماعية » ، مشيرا ، بهذا الاسلوب ، الى حال للجماعة حيث يستطيع كل الاعضاء بيان حقوقهم وتلبية حاجاتهم دون الحاق الاذى بمصالح الاخر . ان مجرما ، عند قيامه بقمع الاخر او عند تعرضه بالاذى لحياة غريبة ، يخل بمثل هذا الحال للواقع الاخلاقي يشعر بالسلطة التي تنبعث من هذه الحياة — التي سلبها بفعله — وكأنها مصير معادي . يجب عليه أن يعاني مما ليس في الحقيقة سوى القوة الرادة للحياة التي قضى عليها وسلبها وكأنها الضرورة التاريخية للمصير . هذا ما يجعل المجرم يعاني طيلة الوقت الذي لايعرف فيه أنه في نفي هذه الحياة الغريبة يكمن الخلل الذي تنهار من جرائه حياته وانه سلب ذاته بنفيه لهذه الحياة الاخرى . أن المجرم اذن ، بهذا البعد السببي للمصير ، يساق الى وعي واقع ان الصلة التي تصون كلية الاخلاق قد حطمت . ان الكلية المنفصمة لايمكنها عندئذ استعادة وحدتها الا بدءا من اللحظة حيث يرتفع من تجربة السلبية — الناجمة عن الانفصام — الحنين للحياة التي فقدت — وبدءا من اللحظة حيث يلزم هذا الحنين الاشخاص المعنيين بالاعتراف بانه يكمن رفضهم لطبيعتهم بالذات في واقع رفضهم لوجود الاخر .

أن الاطراف الموجودة يمكنها عندئذ البدء بادراك أن تصلب مواقفهم المتبادلة كان نتيجة للانقسام والتجريد الذي احدث فيما يسمح لهم بالعيش

معا (او بالتدايش) والذي يعترفون به منذ تلك الفترة على أنه مبرر وجودهم .

يعارض هيجل اذن القوانين المجردة للاخلاق بشرعية مختلفة تماما تقوم بالفعل ، على سياق مشخص من الشعور بالاثم نشأ عن انفصام كلية اخلاقية سبق التسليم بها . يبقى أن قضية المصير العادل هذه ، خلافا لقوانين العقل العملي ، لايمكن استنتاجها من مبدأ الذاتية بوساطة مفهوم استقلال الذات . أن ديناميكية المصير تنجم بالاحرى من خلال الشروط – التناظر والاعتراف المتبادل – الذي يشرف على التشكيل بين الذاتي (Intersubjective) لحياة مشتركة (Communauté de vie) . تنفصل عنها احدى الاجزاء وتسلب ، على هذا النحو كل الاجزاء الاخرى وبالتالي تشيح بنظرها عن حياتها المشتركة . أن مثل هذا الفعل – الذي ينتزع عبره من حياة بين – الذوات مشتركة – يخلق ، قبل كل شيء علاقة ذات – موضوع . غير أن الموقف الذي يصفه هيجل ، الذي يستجيب ، منذ البداية لبنية تفاهم بين الذوات – لاالمنطق ذات – موضوع (Objijectivation) توظفه الذات – هذه العلاقة (ذات – موضوع) تأتي بمثابة عنصر غريب ، او ، على الاقل ، لاتدخل الا فيما بعد – الى حد حيث يتخذ « الوضعي » عندئذ دلالة مختلفة . تحويل واقع مشروط الى واقع غير مشروط الى المطلق لم يعد يرجع الى ذاتية مفرطة تغالي بادعاءاتها بل الى ذاتية مسلوبة تنسلخ عن تضامن الحياة المشتركة . اما فيما يخص القمع الناجم عن ذلك فانه لايرجع الى استعباد ذات صارت موضوعا بمقدار ما يرجع الى الخلل في توازن العلاقة بين الذوات .

لايمكن لهيجل الحصول على بُعْد المصالحة ،أي اعادة بناء الكلية المنشطرة ، انطلاقا من وعي الذات ، او انطلاقا من العلاقة الفكرية التي تضعها الذات العارفة مقابل ذاتها ، ومذ يلجأ الى العلاقة بين الذوات الخاصة بعلاقات الوفاق وبمقدار عدم تفكيره بالوضعي على نحو يمكن تجاوزه استنادا الى المبدأ ذاته الذي صدر عنه — أي بالاستناد الى مبدأ الذاتية — يخطيء هيجل الهدف الاساسي ، من اجل بناء الحداثة لذاتها .

ليس ثمة ما يثير الدهشة في هذا اذا فكرنا أن هيجل ، وانطلاقا من التقابل الذي ينشئه بين عصره وانحطاط العصر الهيلنستي بين حقيقة أن شروط الحياة تغوص في ظلمات الوضعية أنه يتفكر عصره في فترة تشهد تداعي النماذج الكلاسيكية . فهو اذن يفترض مسبقا ، من اجل المصالحة التي يخصصها المصير للحداثة المتداعية ، الكلية الاخلاقية التي لاجذور لها في ارض الحداثة ، ولكنها مستعارة من رؤيا للماضي الذي جُعِل مثاليا (Idéalisé) ، يحيل في آن واحد الى المدينة — **Polis** — اليونانية والى الممارسة الدينية للجماعات المسيحية الاولى .

أن هيجل ، في تصديه للتجليات المتسلطة للعقل المتمركز على الذات ، يدعو السلطة الموحِّدة للعلاقة بين الذوات والتي تتجلى من خلال مفاهيم « الحب » و « الحياة » . انه يضع مكان العلاقة التفكرية بين الذات والموضوع علاقة — تواصلية ، بالمعنى الواسع — بين الذوات . أن الروح الحية تشكل الوسيط الذي تنشأ من خلاله الجماعة . جماعة على نحو أن الذات يمكنها أن تعرف نفسها على وفاق مع ذات اخرى ، وتبقى مع ذلك هي ذاتها .

أن عزلة الذات تحرك عندئذ ديناميكية تواصل أصابه الاضطراب ؛ ديناميكية تكون غايتها ، يقينا ، اعادة بناء العلاقة الاخلاقية . يوجد في الفكر الهيجلي ههنا تغير في الاتجاه كان يمكن له أن يكون الخطوة الاولى لاعادة امتلاك وتحويل المفهوم التفكري للعقل الذي تقوم فلسفة الذات بنشره . لم يسلك هيجل هذا الدرب (١) . ويجدر القول أنه لم يوسع فكرة الكلية الاخلاقية ، الا باتباعه خيط اريان لفكرة — فكرة دين الشعب — حيث اتخذ العقل التواصلي شكلا مثاليا لجماعتين تاريخيتين هما المدينة الاغريقية والجماعات المسيحية الاولى . أن هذه الفكرة للكلية الاخلاقية بوصفها دين شعب لاتشكل تمثيلا للسمات المثالية التي تطبع كلاسيكية ذاك العصر فحسب ، بل هي (الفكرة الكلية الاخلاقية) مرتبطة بها برباط لا يقبل الحل .

ولكن العصر الحديث بلغ وعي الذات وذلك بالاستعانة بتفكير كان يحول دون اللجوء المنهجي الى نموذجية المستعارمن الماضي . فالتعارض بين الايمان والعلم ، كما شهد عليه علنياً الجدال بين جاكوبي وكانط ، ورد فيخته انتقل الى داخل الفلسفة ذاتها . أن هيجل ، ومنذ مطلع الدراسة التي يكرسها لهذا التعارض ، يقر بذلك مما يرغمه على التخلي عن الفكرة القائلة بان اعادة تحقيق روح المسيحية الاصلية ، حتى وأن سيرتها روح اصلاحية ، تفسح المجال للتصالح بين الدين الوضعي والعقل . في الفترة ذاتها تدرب هيجل على الاقتصاد السياسي .

---

(١) اهمل هنا فلسفة الواقع ليينا (Realphilosophie) التي تركت مقالات الشباب فيها اثاراً تصدر عن نظرية في العلاقة بين الذوات . مقالتي العمل والتبادل (Arbeit and Interaktion) والمترجم الى الفرنسية (travail et Interaction) في التقنية والعلم بوصفهما « ايديولوجيا » ، باريس ، ١٩٧٨ .

ولا بد له هنا أن يلاحظ أن التبادل الرأسمالي وَلَّد مجتمعا حديثا يمثل ، تحت التسمية التقليدية « المجتمع البورجوازي » واقعا جديدا لاريب فيه ، لاتمكن مقارنته مع واقع خاص بالاشكال الكلاسيكية للمجتمع المدني (Societas Civilis) او المدينة اليونانية (Polis) .
ان تقاليد الحق الروماني ، اجاز بلا ريب وجود استمرار ما ولكن هذا الاستمرار لايكفي لكي يستمر هيجل في انشاء التوازي (المقارنة) بين الوضع الاجتماعي المتداعي الذي تتسم به الامبراطورية — المتداعية (Bas–Emjpire) *وعلاقات الحق بالمجتمع البورجوازي الحديث . ومن هنا بالذات فان المكيال الذي لايمكن من خلاله ادراك الامبراطورية الا بوصفها متداعية — بقول آخر : الحرية السياسية الشهيرة المنسوبة للمدنية الاثينية — تتوقف عن كونها نموذجا للعصر الحديث . مما يعني في النهاية ، القول إن تفسير الاخلاق الاجتماعية التي ما زالت تستند بشكل قوي على المدينة اليونانية وعلى المسيحية الاولى ، لم يعد بامكانها تزويد الحداثة ، المنقسمة على ذاتها ، بمحك يمكنها بيان قيمته .

من الممكن جدا أن يكون هنا السبب الذي دفع الى عدم تطوير مقدمات عقل تواصلي — تم استخلاصه بوضوح في كتابات شبابه — دفعه حين علم في يينا الى توسيع مفهوم عن المطلق تمكن ، في حدود

(*) خيط آريان Fil d'Ariane ، في الأسطورة اليونانية هو الخيط الذي أعطته آريان لتيزيه Thésée ليستعين به للخروج من المتاهة . وبشكل عام تعني الخيط الذي ميرشد .

(*) Bas - Empire الامبراطورية المتداعية اسم أطلق على الامبراطورية الرومانية بين ٣٥ — ٤٧٦ .

فلسفة الذات ، من وضعه بدل نماذج العصرين اليوناني والمسيحي — ولكن في حقيقة القول ، كان ثمن ذلك احراج جديد .

III

لعلّ من المناسب ، قبل رسم الخطوط الاساسية للحل الفلسفي لتأسيس الحداثة لذاتها الذي يقترحه هيجل ، أن نعود الى ما نقل الينا ، مخطوطا بيد هيجل ، بوصفه البرنامج الاقدم للمذهب ولكنه يعيد انشاء فكرة مشتركة بين هولدرين ، وشيلينج ، وهيجل ، الاصدقاء الذين كانوا يجتمعون في فرانكفورت . وبالفعل ، يدخل هنا عنصر اضافي : الفن بوصفه قوة مصالحة موجهة نحو المستقبل . أن الدين العقلاني لايمكنه أن يصير دين شعب الا برجوعه الى الفن وعلى التوحيد (دين الاله الواحد) دين العقل والقلب أن يقيم حلفا مع وثنية (تعدد الالهة) الخيال وان يخترع ميثولوجيا (اساطير) في خدمة الافكار « ان الافكار ، لاتسترعي اهتمام الشعب ، قبل أن نمنحها القوة الفنية ، أي الميثولوجية ، بالمقابل ليس بوسع الميثولوجيا ، ان لم تكن عقلانية ، الا أن يندى لها جبين الفيلسوف » . أن الدين القائم على الشعر الذي سيلهم كلية اخلاقية تفسح المجال لتفتح القوى كلها دون قمع لاي منها . عندئذ يمكن لحساسية هذه « الاسطورة الشعرية » أن تضم ، بحركة واحدة ، الشعب والفلاسفة .

(.) وهكذا على هؤلاء الذين يملكون الانوار وهؤلاء المحرومين منها ان يمد كل منهما يده للاخر ، في نهاية الامر . يجب ان تصير الميثولوجيا فلسفية وان يبلغ الشعب العقل ، كما يجب ان تصير الفلسفة ميثولوجيا حتى يكتسب الفلاسفة جسداً .

يذكر هذا البرنامج بالافكار التي صاغها شيلر عن التربية الفنية للانسان عام ١٧٩٥ ، ويلهم شيلينغ بناء مذهبه « المثالية المتعالية » عام ١٨٠٠ ، واخيرا يعين فكر هورلدرين حتى النهاية . غير أن هيجل ، بالمقابل بدأ ، في وقت مبكر جدا(٥) بالشك بهذه الطوباوية الفنية . في نصه عن الفرق بين مذهبي فيخته وشيلينغ في الفلسفة المكتوب عام ١٨٠١ لم يعد يمنح (هذه الطوباوية) أية فرصة في الثقافة حيث استلبت الروح « الرجوع بشكل حميم وبالاسلوب الأكثر جدية ، الى الفن الحي » لم يعد بامكانه اجتذاب الانتباه . في يينا ، يشهد هيجل امام ناظريه ، إن جاز القول ، ميلاد شعر الرومانسية الاولى . ويعترف على الفور ، بان الفن الرومانسي ، فن تتحد عبقريته بروح العصر — أنه روح الحداثة التي تعبر عن ذاتيتها . غير أنه بوصفه شعر الانشطار ، غير مهيأ للقيام « بتربية الانسانية » وأنه بعيد عن السبيل الذي سيقود الى دين الفن ذاك الذي دعا اليه هيجل وهولدرلين وشيلينغ في فرانكفورت . وانه لمن الممتنع على الفلسفة أن تنصاع لهذا الدين. يجب اذن أن تفهم الفلسفة نفسها بوصفها المجال حيث يمكن للعقل أن يتجلى بوصفه قوة توحيد مطلقة . ولما اتخذت ، عند كانط وفيخته ، شكل فلسفة التفكر (Philosophie de la réflexion) كان من الضروري لهيجل ، الذي كان لايزال يسير في مرحلة اولى على اثار شيلينغ ، ان يسعى الى تطوير مفهوم للعقل يستعين به كي يتمكن من تامل تجاربه في الازمة ويقوم بنقده لحداثة فريسة الانشطار ، وذلك انطلاقا من الاسلوب المقترح من قبل فلسفة التفكر أي انطلاقا من رجوع الذات الذاتها .

ينوي هيجل اعطاء شكل تصور مفهومي لحدس شبابه القائل إنه في العالم الحديث حيث حازت القوة المحررة للتفكر استقلالها وحيث ايضا لاتزال هذه القوة عاجزة عن بلوغ الوحدة بغير قوة ذاتية مسيطرة ، فانه لايمكن للتحرر الا أن يستحيل الى عبودية . لانه في كل الظروف — في الفلسفة كما في الحياة اليومية — يرفع العالم الحديث واقعا مشروطا الى مرتبة مطلق ويعاني من هويات زائفة ومقابل السمات الوضعية (Positivités) للايمان والمؤسسات السياسية ، وبشكل عام الاخلاقية الاجتماعية المجزأة ، نجد مكافئا فلسفيا في وثوقية (Dogmatisme) كانط . يحول كانط ، لدى الانسان المتصف بالفهم ، الى مطلق وعي الذات الذي يتناول ، في تعددية عالم يتفكك ، « جملة موضوعية متماسكة ، تتسم بالاستقرار ، والجوهرية (Substantialité) والكثرة وتتسم ايضا بتحققه في الواقع وامكان هذا التحقق . باختصار تحديد موضوعي يتأماه الانسان ويسقطه الى خارجه (١) . وما يصح في مجال المعرفة ، للذاتي والموضوعي ، يصح في مجالات الديني ، والسياسي ، والاخلاقي ، للمتناهي واللامتناهي ، الخاص والعام ، الحرية والضرورة ، لايشكل هذا سوى هويات زائفة « يتم بلوغ التوحيد بالقوة ، الواحد يخضع الاخر (. . .) ، الهوية ، التي ينبغي لها أن تكون مطلقة تفتقر الى الكمال (٢) »

ان البحث عن هوية يتم الحصول عليها بلا إكراه ، والبحث عن وحدة غير مجرد الوحدة الوضعية التي تنشأ من علاقات قوة فرضت

---

(1)G.W. Hegel, «Foi et Savoir» in Premières Publications, P.211
(2) G.W. Hegel, D.S., P.132.

نفسها عند هيجل . كما رأينا ذلك . بالاستناد الى تجارب ازمة عاناها هيجل بشدة . ولكن كي يمكن للهوية الحقة ، من جانبها أن تنمو انطلاقا من المعالجة التي تقترحها فلسفة التفكر يجب ، بلا ادنى شك ، أن يفكر في العقل عبر قدرة الذات على الرجوع الى ذاتها . غير أنه يجب أن لايفكر فيه بوصفه مجرد أمر تفكري يفرض نفسه على الاخر بصفته السلطة المطلقة للذاتية ، يجب أن يكون وجوده وديناميكيته ، (العقل) مرتبطا حصرا بضرورة التصدي لكل اشكال التحويل الى مطلق بقول آخر ، ان لاينى عن العمل ، بوساطة عمله ، من اجل القضاء على كل شكل من اشكال الوضعية التي يمكن أن تظهر . ولهذا يضع هيجل مكان التعارض المجرد بين المتناهي واللامتناهي الرجوع المطلق الى الذات (اي الذات هي مرجع ذاتها) لذات في بلوغها وعي الذات ، انطلاقا من جوهرها الخاص ، تحمل في داخلها ، في آن واحد ، ما يوحد وما يعارض بين المتناهي واللامتناهي . تلك الذات المطلقة ، على خلاف الذات لدى شيلينغ او هولدرلين ، ليس عليها أن تسبق سيرورة العالم بوصفه وجودا (Etre) او بوصفه حدسا ، بل عليها وحسب أن تتابع السيرورة التي يولدها العقل المتبادل للمتناهي واللامتناهي ، وبالتالي ، ان توجد في الفاعلية المفترسة لتحقيق الذات . فالمطلق لايتم تصوره لابوصفه جوهرا ولا بوصفه ذاتا ، ولكن بوصفه سيرورة الوساطة التي ينجم عنها رجوع الذات إلى ذاتها على نحو مستقل عن كل شرط (١) .

بهذه الصوره للفكر ، الخاص به، يستثمر هيجل الوسائل التي تقدمها فلسفة الذات للتغلب على عقل مركز على الذات ، تلك هي صورة الفكر ،

---

(1) D.Henrieh «Hegel Und Holderlin» in Hegel im Kontext P.35 .

التي ستمكن هيجل سن النضج في مرحلة لاحقة ، من اقناع الحداثة باخطائها، دون وجوب اللجوء الى مبدأ اخر للذاتية غير الذي يرتبط داخليا بالحداثة . هذا ما يشهد عليه ، علم الجمال عند هيجل بشكل له دلالته .

ان شلة الاصدقاء في فرانكفورت لم تبن آمالها على القوة المصالحة للفن فحسب . وبالفعل ، وفي النزاع الذي ولدته مسألة ما اذا كان على الفن الكلاسيكي أن يمثل نموذجا ، توصلت الى وعي المسألة التي يمثلها الرجوع إلى الذات (الذات بوصفها مرجعا لذاتها) ، في الحداثة ، في البداية في فرنسا ، وبعدها في المانيا . اقد بين جوس (١) كيف عاد فريدريك شليغل وفريدريك شيلر في مؤلفيهما (حول دراسة الشعر الاغريقي ١٧٩٧ ؛ حول الشعر الساذج والعاطفي ١٧٩٦) عادا الى طرح المسائل التي اثارها النزاع الفرنسي، واستخلصا خصوصية الشعر الحديث واتخذا موقفا في مواجهة الاحراج الذي لابد من انبثاقه اذا وجب اجراء المصالحة بين الاسلوب المناسب الذي اقره الكلاسيكيون لنموذج مستعار من الفن القديم ، وتفوق الحداثة . كلاهما يجعلان ، باسلوب مماثل ، من فرق الاسلوب تعارضا سواء تعلق الامر بتعارض بين ما يرمي الى الموضوعية وما يثير الاهتمام ، بين ثقافة تهتم بالطبيعة وثقافة تهتم بالاصطناع او بين شعر البساطة الاصلية والشعر العاطفي .

---

(1) H.R. Jauss, « Sehlegel und Schillers Replik» in Litteratur geschichte als Provokation, P.67

لما كان كتاب جوس لم يترجم إلى الفرنسية ، يمكن مراجعة ، بنفع كبير ، كتاب « شعر وشاعرية المثالية الألمانية » تأليف زوندي P. Szondi, Poésie et Poétique de L'idéalisme Allemand. (Paris, 1975)
وتنتهي تحليلاته إلى نتائج قريبة جداً من نتائج جوس .

انهما يضعان مكان تقليد الطبيعة كما يمارسها الكلاسيكيون ، الفن الحديث الذي يجعلان منه فعل حرية وتفكر . يذهب شغليل الى حد ابعاد حدود الجميل الى درجة انه في بعض الملاحظات ، يصل الى تصور جمالية الدميم مع افساح المجال للاباحة والمغامرة ، للجديد ولما يثير الانتباه . واكثر من هذا يفسح المجال لما يصدم ويثير الاشمئزاز . ولئن تردد في قطيعة واضحة مع المثال الكلاسيكي للفن، يقدم شيلر ، فلسفة للتاريخ تبني تفوق الحداثة على القديم ، ومما لاشك فيه أنه يستحيل ، منذ ذلك الحين ، على الشاعر المحدث ــ شاعر التفكر ـ بلوغ كمال الشعر الساذج ولكن ما اهمية هذا فالفن الحديث يتطلع الى مثال وحدة مع الطبيعة عبر الوساطة وهذا « افضل الى حد بعيد » من الهدف الذي اصابه الفن القديم ببلوغه الجمال بتقليده للطبيعة .

لقد قام شيلر ، اذن ، بوضع تصور الفن التفكري للرومانسية قبل أن ترى النهار . هيجل كان يراه ، وخاصة عندما ، استعاد في مفهومه الروح المطلق تاويل شيلر للفن الحديث والقائم على فلسفة التاريخ (١) في الفن بشكل عام ، على الروح أن تكشف نفسها بوصفها تجليا ، للانفصال عن الذات والعودة الى الذات . ولئن كان كل من الدين والفلسفة شكلين اكثر رقيا وحيث المطلق يتمثل ذاته ويتصورها ، فان الفن يمثل الشكل الحساس حيث يدرك المطلق نفسه حدسا . أن البعد الحساس لوسيطه ، يشكل اذن ، للفن ، حدا داخليا ينزع في النهاية الى تجاوزه بالذهاب الى ما يعلو على اسلوبه الخاص في

(1) G.W.F. Hegel, Esthétique, Paris 1979, Trad.S. Yankélévitch. T.I. P.95.

تمثل المطلق . يوجد « ما بعد الفن ».بإمكان هيجل إذن.من هذا المنظور اضفاء المثالي – الذي لايمكن للفن الحديث الاان يطمح اليه دون القدرة على بلوغه – على دائرة تتجاور الفن وسيمكنه أن يجد في داخله حقيقة بوصفها فكرة (Idée) . عندئذ يترتب عليه ، من هذا المنظور ، أن يستوعب فن عصره ، سيشرح اذن الفن الرومانسي بمثابة مرحلة ونحو انحلال الفن بوصفه كذلك .

وهكذا يجد النزاع الفني بين القدماء والمحدثين حلا انيقا ، ليفهمه بوصفه انحلالا ذاتيا للفن داخل الفكر ، او بوصفه قطيعة ، بوساطة التفكر . شكلا من تمثل المطلق الذي مازال مقيدا بالرمزي : الرومانسية هي « كمال » الفن . وهكذا ، منذ هيجل ، يمكن الاجابة عن السؤال ما « اذا كان ينبغي الاستمرار في تسمية مثل هذه النتاجات ، عملا فنيا (١) – سؤال يطرح على الدوام وبالسخرية نفسها – ، بازدواجية مقصودة . وفي الواقع ، الفن الحديث هو فن انحطاط الانه ، لكونه كذلك ، يتقدم نحو المعرفة المطلقة ، وهكذا يستمر الفن الكلاسيكي بوصفه يملك قيمة النموذج.وانه في الوقت ذاته ما تم تجاوزه بحق: «ان الفن الكلاسيكي بلغ ذروة ما يمكن للفن أن يتمنى انتاجه في مجال المثول الحسي » (٢) الا ان بساطته تفتقر للتفكر في الحدود المرتبطة داخليا بالدائرة الفنية بوصفها كذلك ، حدود يبرزها بزهو النزوع الرومانسي للانحلال . سيتبنى هيجل النموذج ذاته ليضع مسافة بينه وبين الدين المسيحي . ان التوازي بين النزوع الى الانحلال الملاحظ في المجال الفني

(1) G.W.F. Hegel, Esthétique, T.I, P.352 .

(2) G.W.F. Hegel, Esthétique, T.I P.116.

وهذا النزوع في المجال الديني له دلالته . لقد بلغ الدين جوانيته المطلقة في البروتستانتية ، لينتهي الى الانفصام عن العالم اللاديني : في عصر الانوار : « أن عصرنا لم يعد يهتم بمعرفة أي شيء عن الله ، على نقيض ذلك ، تعتبر الفكرة القائلة بأن مثل هذه المعرفة مستحيلة ، بوصفها الحدس الاعلى (١) لقد انبثق التفكر في الدين ، كما في الفن ، وترك الايمان الجوهري المكان اما للامبالاة،واما للاحاسيس التافهة في التعبد . الفلسفة ، من جانبها ، تنقذ من الالحاد مضمون الايمان ، وتقضي على الدين الشكلي . والحقيقة ليس للفلسفة من مضمون غير الدين ، ومذ ان تحول هذا المضمون الى معرفة مفهومة ، « فانه لم يعد بامكانه تسويغ ذاته في الايمان » (٢) .

ائن توقفنا ولاحظنا مسار الفكر ، سيبدو ، للوهلة الاولى ، ان هيجل اصاب هدفه بباوغه مفهوم المطلق الذي يقضي على كل اشكال التحول الى مطلق (Absolutisation) ولا يبقى بوصفه غير مشروط الاعلى السيرورة اللامتناهية لرجوع الذات الى ذاتها التي تضم في داخلها كل ما هو متناهي — يمكن لهيجل تصور الحداثة انطلاقا من المبدأ الذي يشكلها .وبذلك ، تصير الفلسفة اذن قوة التوحيد التي تتجاوز كل السمات الوضعية التي قد تنبثق من التفكر نفسه — وبالتالي تبل الحداثة من اعراض انحلالها . غير ان انطباع النجاح هذا ما هو الا انطباع خادع .

يجب ان نرى،انه اذا ما قارنا ما كان في الأصل في ذهن هيجل حين قدم فكرة دين الشعب،وما تبقى بعد ان تجاوز الدين الفن وتجاوزت الفلسفة

(1) G.W.F. Hegel, Leçonssur La Philosophie de La Religion, Père Partie, Paris,1959, (L.P.R.) trad. Gibelin, P.43.
(2) G.W.F. Hegel, L.B.R., III, 1. La Religion Absolue P.216.

الايمان : ندرك الاستسلام الذي غرق فيه هيجل في نهاية فلسفته الدينية . ان العقل الفلسفي لايمكنه : في الحقيقة ، ان يأمل باكثر من مصالحة جزئية — مجردة من الشمولية الظاهرية ، التي كان عليها ان تمنح العقل للشعب والجسد للفيلسوف . وعندئذ ، يرى الشعب نفسه اكثر من اي يوم مضى ، وقد تخلى عنه كهنته الذين صاروا فلاسفة : عندئذ ، يمكننا القول « ان الفلسفة ، من هذا المنظور ، معبد مبتعد عن العالم » وان « سدنتها يشكلون كهنوتا منعزلا ، ليس عليه ان يختلط بالعالم (. . .) ان العصر المعلمن والتجريبي متروك لنفسه : « في اسلوب تخلصه من تناقضاته ، في اسلوب تطوره ، كل هذا يرجع اليه (للعصر) وتوقف عن كونه ، على الصعيد العملي ، من الاختصاص المباشر للفلسفة » (١) .

ان ديالكتيك العقل ، عند بلوغه نهايته ، استنفذ اذن الاندفاع الذي أحياه في البداية وكان ينوي بوساطته ان يحرك نقدا لعصره. انها نتيجة سلبية تظهر بشكل اكثر وضوحا ايضا مع « تجاوز المجتمع البورجوازي في الدولة .

IV

ان الفكر الاوربي ، عبر التقليد الارسطالي ، من العصور القديمة حتى القرن التاسع عشر ، استمر بشكل لم يتبدل على تصور السياسة

---

(1) G.W.F. Hegel, L.P.R., III, 1. La Religion Absolue, PP.217—218.

بوصفها دائرة تضم الدولة والمجتمع . ان اقتصاد « الخلية الاسرية الكبرى » — أي اقتصاد بقاء يقوم على انتاج زراعي وحرفي يكمله السوق المحلي — كان يشكل ، وفقا لهذا التصور ، اسس نظام سياسي شامل . تشكل سافات اجتماعية (Stratification) نحو مشاركة متمايزة (بما فيها عدم المشاركة) في السلطة السياسية كانت اذن مترابطة — كان تنظيم السلطة السياسية يدمج الجماعة بمجملها : وجلي ان مثل هذه التصورية المفهومية لم تكن مناسبة لمجتمعات (مجتمعات حديثة) حيث انفصل الاقتصاد الرأسمالي — انتقال البضائع المنظم وفق الحق الخاص — عن ادارة السلطة. ان الاجتماعي في انفصاله عن السياسة والمجتمع الاقتصادي غير المسيس في انفصاله عن الدولة وقد تحولت الى بيروقراطية، وحول الوسائط التي هي القيمة التبادلية والسلطة ولّد نظامي عمل ، متكاملين على المستوي الوظيفي ، الا انهما متمايزان بشكل واضح وعليه لم يعد بوسع النظرية السياسية الكلاسيكية التعبير عن مثل هذا التطور . وعلى هذا انشطرت بدءا من نهاية القرن الثامن عشر ، الى نظرية للمجتمع المؤسس على الاقتصاد السياسي من جهة ، ونظرية للدولة استقتها من الحق الطبيعي الحديث من جهة اخرى :

ان هيجل يجد نفسه في قلب هذا المعطى العلمي الجديد . وكان اول من بنى تصورية مفهومية مناسبة ، حتى في الفاظها . للمجتمع الحديث ، مميزا بشكل خاص الدائرة السياسية للدولة ، عن « المجتمع البورجوازي » يدخل هيجل التعارض بين القدماء والمحدثين والخاص بنظرية الفن ، في مجال النظرية الاجتماعية ، ان جاز القول « في المجتمع البورجوازي ، كل فرد هو هدف ذاته ، وأما الاخر فهو لاشيء . الا ان هذا الفرد

لن يتمكن من بلوغ هدفه بكامله بدون العلاقة بالآخر : وان الآخر هو اذن وسيلة لهدف خاص : وعندئذ يتخذ هذا الهدف الخاص شكل الكلية : عبر العلاقة بالاخر ، ولكنه لن يلبي الا بمقدار ما يلبي في الوقت ذاته خير الآخر (١) . يعرض هيجل حركة السوق بمثابة مجال مكرس للملاحقة الاستراتيجية لمصالح خاصة . « انانية » ،مجال حُيِّدت فيه الاخلاقية الاجتماعية ، وحيث ستؤسس هذه المصالح الخاصة ، بهذا ذاته ، « نظام تبعية متبادلة شاملة » : يظهر المجتمع البورجوازي الذي وصفه هيجل ، من جانب ما بمثابة « اخلاق اجتماعية مفقودة في اطرافها القصوى (٢) ، مستسلمة للفساد » (٣) ولكنه ، من جانب آخر ، يترامن مع خلق العالم الحديث (٤) ويجد تسويغه في تحرر الافراد عند بلوغهم الحرية الصورية : ان انفلات تعسف الحاجات والعمل يشكلان مرحلة ضرورية في السيرورةالتي تسهم في«اعداد الذاتية في خصوصيتها»(٥)

على الرغم من ان التعبير الجديد ، المجتمع البورجوازي ، لم يظهر ، الا في وقت متأخر ، في « مبادىء فلسفة الحق » منذ فترة وجوده في

---

(1)G.W.F. Hegel,Principes de La Philosophie du Droit ou droit naturel et Science de L'Etat (Désormais cité, P.PhD.1), Paris, 1976, trad . Derathé, avec La Collaboration de J.P.Frick.

(2) G.W.F. Hegel P.P.D.1, Op.cit, P.218 .

(3) G.W.F. Hegel, P.P.D.1, Op.cit, P.215.

(4) G.W.F. Hegel, P.P.D.1, Op.cit, P.218 / P.P.D.2, Op. eité, 221.

(5) G.W.F. Hegel, Des Manières dè Traiter Scientifique — ment du Droit naturel de sa . Place dans La Philosophie Pratique et de son rapport aux Sciences Positives du Droit , trad. et notes B. Bourgeois, Paris 1972, P.56,.

بينا ، فان هيجل كان قد بنى الفكرة من قبل . في الدراسة المعنونة « اساليب معالجة الحق الطبيعي علميا » التي تعود لعام ١٨٠٢ يقرر هيجل تحليل ، « نظام التبعية المتبادلة الشاملة التي تولدها الحاجات المادية ، والعمل . والتكديس الذي تستلزمه » (١) بالرجوع الى الاقتصاد السياسي . ان المسألة تتطرح عليه منذ ذلك التاريخ : كيف تتصور المجتمع البورجوازي على نحو لا يظهر فيه ببساطة بمثابة دائرة تصف انحلال الاخلاق الاجتماعية الجوهرية ، بل في الوقت نفسه ، وفي سلبيته ذاتها ، بمثابة فترة ضرورية للاخلاق الاجتماعية ؟ ينطلق هيجل من الملاحظة القائلة باستحالة الحفاظ على النموذج القديم للدولة في شروط هي شروط المجتمع الحديث ، غير المسيّس . الا انه ، في مواجهة هذا الامر ، يبقي باصرار فكرة الكلية الاخلاقية التي كان قد استخلصها ،في مرحلة اولى ،مع مفهوم دين الشعب وهكذا وفي نظرته إلى النموذج الاخلاقي القديم بوصفه نموذجاً ارقى من النموذج الذي تقدمه الفردية الحديثة يجد نفسه منساقاً إلى واجب مصالحته مع الوقائع الخاصة بالمجتمعات الحديثة.
وبالتمييز بين الدولة والمجتمع الذي يضعه المنظور ، يبتعد هيجل ، بدرجة ما ، عن فلسفة الدولة المتطلعة الى اعادة انشاء القديم (Restauration) وفي الوقت نفسه عن الحق الطبيعي العقلاني. ومن المؤكد، من جهة ، ان غلبة الحق العام في مرحلة اعادة انشاء القديم لا تتطلب فحسب المرور عبر تصور للاخلاق الاجتماعية الجوهرية يؤدي الى الاستمرار بتصور الدولة وكأنها امتداد للعلاقات بين الاسر هذا ومن جهة ثانية لاتتمكن فردية الحق الطبيعي من الارتقاء الى فكرة

الأخلاق الاجتماعية : وتوحد الدولة ، القائمة على الندرة وملكة الفهم، بالعلاقات التي تخص المجتمع البورجوازي . غير انه لابد من انتظار صوغ مبدأ المجتمع البورجوازي ، المتصوَّر بوصفه مبدأ لدمج اجتماعي ممتثل للسوق — واذن ، غير سياسي — . لنشهد ظهور خصوصية الدولة الحديثة . وهكذا ، « ان مبدأ الدولة الحديثة يملك هذه القوة وهذا العمق الهائلين لكي يترك في وقت واحد اكتمال مبدأ الذاتية حتى يبلغ ذروة استقلاله ، وان يعيده إلى الوحدة الجوهرية ويعمل بهذا الاسلوب على نحو يمكّنه من لمّ هذه الوحدة في مبدأ الذاتية نفسه(١) ان مثل هذا الصوغ يبرز المشكله التي تطرحها الوساطة دولة — مجتمع ، ولكنه يكشف ، في الوقت نفسه ، عن الحل المتميز الذي يقترحه هيجل : على دائرة الاخلاق الاجتماعية ، التي تضم بوصفها كلا ، الاسرة والمجتمع ، اعداد ارادة سياسية ، جهاز الدولة ، ان لاتجد وحدتها — أي تتحقق — الا في داخل الدولة . وبدقة ، في الحكومة وفي نخبتها الملكية ، هذا ، في اقله ، ما هو غير مفروغ منه . في مرحلة اولى ، يستطيع ، هيجل ، على اكثر تقدير ، الحصول على الموافقة انه في نظام الحاجات والعمل ، تظهر صراعات لايمكن امتصاصها بمجرد التنظيم الذاتي للمجتمع البورجوازي ، وموجودة في ذروة عصره يوضح هذا بقوله : « ان جزءا كبيرا من الناس هوى الى ما دون الحد الادنى الذي يضمن بقاء نسبيا ، (: : :) وتبين ان تمركز الثروات الهائلة بين ايدي البعض امر ايسر بقدر كبير »(٢). ومنه الضرورة الوظيفية التي لم تفرض نفسها ،

---

(1) G.W.F. Hegel, P.P.D.1, Op.cite., P.246, P.P,D,2, Op.cit., PP.277—278.

(٢) في دروسه عن فلسفة الحق التي ألقاها خلال الشتاء ١٨١٩ — ١٨٢٠ سلط هيجل الضوء على بنية الأزمة الخاصه بالمجتمع البورجوازي بشكل أكثر قوة مما كان عليه في كتابه

في الواقع . الا آنذاك — لدمج المجتمع المعارض في دائرة الأخلاق الاجتماعية الحية — ان لهذا الكلي — الذي لم يكن في البدء الا مطلبا — شكلا مزدوجا للاخلاق الاجتماعية المطلقة — داعجا المجتمع بوصفه احدى لحظاته اي احدى لحظات الكلي — مع « كلي وضعي » متميزا عن المجتمع بهدف امتصاص النزوع الى التدمير الذاتي . وبهذا بالذات ، حماية نتائج التحرر . ان هيجل يرى الدولة في هذه السمة الوضعية ، وبهذا الأسلوب يحل ، مسألة الوساطة ، « بتجاوز » المجتمع في الملكية الدستورية .

غير ان هذا الحل ليس مقنعا الا اذا قبلنا بافتراض مطلق على غرار الرجوع الى الذات الذي تسعى اليه الذات العارفة (١) . منذ فترة يينا ، في فلسفة الواقع (Realphilosophie) كان وجه وعي الذات قد ساق هيجل إلى التفكير في الكلية الاجتماعية الاخلاقية بوصفها « وحدة الفردي بالكلي » (٢) . وفي الحقيقة ، ان ذاتا في سيرورة معرفة الذات ، ترجع الى ذاتها وتجد نفسها ، في آن ، في وضع ذات كلية في مجابهة عالم بوصفه كلية الموضوعات التي يمكن معرفتها وانا فردية تظهر في قلب هذا العالم بوصفها وجودا بين موجودات متعددة : ولكن اذا

(1) R.P. Horstmann, « Probleme der Wandlun in Hegels Jeaer Systemkonzeption,» in Philosophische Rundschau nog- , 1472, P.95.. et Uber Die Rolle Der Burgerlichen Gesellschaft, in Hegels Politische Philosophie, Hegel — Studien, T. IX, 1974, P.209.

(2) Jenenser Realphilosophie II, ed. Hoffmeister, Leipzig 1931, P.248...

كان يجب ان يفكر المطلق بوصفه ذاتية لامتناهية (تبعث بشكل دائم رمادها ، في الموضوعية . لترقى الى ملكوت المعرفة المطلقة) (١) . ولا يمكن التفكير باندماج فترات الكلي والفردي الا اذا اتخذنا مكاننا في الاطار المرجعي لمعرفة الذات الفردية (Monologiq ne) ولهذا السبب تتغلب الذات بوصفها كليه على الذات بوصفها فردا ، في الكلي المشخص . ان مثل هذا المنطق ، في مجال الاخلاق الاجتماعيه ، يؤدي الى ان ذاتية الدولة فوق الفردية تتغلب على الحرية الذاتية للافراد . هذا ما يدعوه د.هنريك«المؤسسية القوية»(Institutionalisme fort) لفلسفة الحق لدى هيجل : « ان الارادة الفردية التي يسميها هيجل الذاتية ، تابعة بشكل كامل للنسق المؤسسي ، وبشكل عام ، لاتجد تسويغها الا بمقدار تسويغ المؤسسات ذاتها » :

ان العلاقة ما بين الذاتيات فوق — الفردية ، التي تخضع في جماعة تتصف بالتواصلية لضرورات التعاون ، وتشرف على اعداد الارادة بلا إكراه تقدم نموذجا آخر للوساطة بين الكلي والفردي : في كلية وفاق تم الحصول عليه . بلا قهر وبين افراد احرار متساوين فيما بينهم ، يحتفظون هؤلاء بسلطة يمكنهم الرجوع اليها حين يرفضون الاشكال الخاصة يخصون الارادة المشتركة على المستوى المؤسسي . لقد رأينا ، انه ما زال بالامكان انطلاقا من كتابات الشباب التفكير بالكلي الاخلاقي بوصفه عقلا تواصلياً يتجسد في سياقات بين ذاتية . ومن هذا المنظور

---

(١) على هذا الشكل يميز هيجل المأساة التي تمثل على المسرح ، في مجال الا جتماعي الأخلاقي اللعبة الخالدة للمطلق مع ذاته .

كان من الممكن تغلب تنظيم ذاتي ديمقراطي للمجتمع على جهاز الدولة . ان منطق ذات تفهم نفسها يفرض بالمقابل ، مؤسسية دولة قوية .

ولكن اذا كانت الدولة ، التي دافع عنها في مبادىء فلسفة الحق ، « تبلغ حقيقة فاعلية الارادة الجوهرية وتصل الى العقلاني في ذاته ومن اجل ذاته » ، الأمر الذي سيؤدي — الى ما كان يراه معاصروه بمثابة تحدي — الى ان الحركات السياسية التي قد تنتهك الحدود المرسومة من قبل الفلسفة ، في رأي هيجل ، الى التصدي للعقل نفسه ، وعلى غرار فلسفة الدين التي تهمل ، في نهاية المطاف ، التدين غير الراضي للشعب (١) فان فلسفة الدولة تبتعد عن واقع سياسي بقي قلقا . ان الدعوة للاستقلال الديمقراطي — التي ظهرت في باريس ، في وضح النهار،حين اندلعت ثورة تموز ، ولكن ايضا ذاك الذي يعلن عن نفسه بتحفظ في مشروع الاصلاح الانتخابي الذي وضعته الوزارة الانكليزية له ، في مسامع هيجل مفعول « نشاز » حاد . لقد بلغ هيجل هذه المرة درجة عالية من الاضطراب بالمسافة التي نشأت ، تحت ناظريه ، بين العقل وتاريخ عصره الى حد انه اتخذ موقفا متحيزا لاعادة انشاء القديم ، في مقالته عن ورقة الاصلاح (Reformbill) .

---

(١) حين نتوقف عن وعظ الفقراء بالانجيل ، وحين يفقد الملح طعمه وحين تكنس الاسس خفية ، ، وحين ييأس العقل الذي لا يمكن للحقيقة ان تكون بالنسبة اليه الا في التمثل ، لم يعد بوسع الشعب تلبية نداءات جوانيته » . الترجمة الفرنسية منشورات لاسون في : L.P.R., III, 1, Op. cit., PP 216—217

٧

وما كاد هيجل ان ينجز تصور الانفصام الداخلي للحداثة بصوغه بمفاهيم حتى كان القلق وحركة هذه الحداثة ذاتها على شفا تفجير ما تم تصوره في مفاهيم . ويفسر هذا بواقع انه لم يكن بوسع هيجل انتقاد الذاتية الا بيقائه في إطار فلسفة الذات هنا حيث لا تُدْعى قوة الانشطار إلى مباشرة العمل الا كي يتمكن المطلق من العمل بوصفه قوة توحيد ويستبعد وجود سمات وضعية « مزيفة » وما يبقى هو على الا كثر انقسامات يمكنها ايضا ادعاء حق نسبي . انها مؤسسية « قوية » تلك التي تقود ريشة هيجل حين يعلن في مقدمة « مبادىء فلسفة الحق » ان ما هو واقعي هو عقلاني . ومؤكد أنه يوجد في الدروس — التي القاها خلال شتاء ١٨١٩ — ١٨٢٠ وبالتالي سابقة للكتاب هذه الصياغة المخففة :

« ان ما هو عقلاني سيكون واقعيا وما هو واقعي سيكون عقلانيا » (١)

ولكن هذه القضية ذاتها لاتؤدي اكثر من التبليغ بالفسحة التي لدى الفترة المعاصرة ، فسحة حددت بشكل مسبق وتمت ادانتها مقدما .

لنتذكر المسألة عند نقطة انطلاقها : ان حداثة تستغني عن النماذج ، وتنفتح على المستقبل وتبحث بنهم عن الجدة ، لايمكنها استخلاص محكاتها الا من ذاتها . يتقدم ، بمثابة مصدر وحيد للمعيارية ، مبدأ ينبثق عنه وعي الزمان الخاص بالحداثة نفسها : مبدأ الذاتية . ان فلسفة التفكر المنطلقة من الحقيقة الاساسية التي يمثلها وعي الذات ، تصور هذا المبدأ (وتضعه في مفاهيم) . الا ان القدرة على التفكر ، في تطبيقها على ذاتها

(1) G.W.F. Hegel, Philosophie Des Rechts, Op. cit ., P.51.

تكشف ايضا عن البعد السلبي الذي تمتلكه الذاتية وقد صارت مستقلة . تطرح نفسها بوصفها مطلقا . ولهذا ينبغي لعقلانية ملكة الفهم هذه والتي تعرفها الحداثة بانها خاصة بها ، والتي تعترف بها بوصفها قوة الالزام الوحيدة ، ان تطرق درب ديالكتيك الانوار وتنزع نحو العقل . غير ان هذا العقل ، بوصفه علما مطلقا يتخذ ، في النهاية ، شكلا ساحقا الى درجة انه لايكتفي بحل المسألة المبدئية لمعرفة ما اذا كان بامكان الحداثة ان تجد ضماناتها في ذاتها بل يحلها بأحسن مما يلزم ، وبضحكته الساخرة ، يغطي العقل هذا السؤال الاخر : هل تفهم الحداثة ذاتها بشكل حقيقي ومنذ ذلك الحين اتخذ العقل ، في الحقيقة ، مكان المصير ويعرف ان كل حدث يحمل قيمة اساسية تتقرر مسبقا . وهكذا لاتلبي فلسفة هيجل حاجة الحداثة الى بلوغ تاسيسها الذاتي الا بمقدار تجريدالراهن من القيمةوبكسر بوزة النقد . وفي نهاية الامر ، تجرد الفلسفة عصرها من القيمة ، وتقضي على اهتمامنا به وتنكر عليه امكان نداء يرسله من اجل تجدد ناقد لذاته . تفقد مسائل العصر طاقة الدفع هذه التي يمكن أن تمتاز بها ذلك لان الفلسفة ، وقد اعتلت ذروة عصرها ، تجردها من معناها .

في عام ١٨٠٢ افتتح هيجل « مجلة النقد الفلسفي » بمقالة تقديمية بعنوان « جوهر النقد الفلسفي » . وقد ميز فيها بين نموذجين للنقد . احدهما يمارس في وجه السمات الوضعية المزيفة للعصر والتي يجب ان نرى فيها عملية توليد لهذه الحياة المقهورة التي تطلب الخروج من الاشكال المتصلبة كالزجاج : « اذا لم يكن بوسع النقد ابراز العمل والفعل كما يبرز شكل الفكرة فان عليه ، على الرغم من ذلك ، ان يعترف بالجهد ، ان الاهتمام العلمي الحق يقوم على تحطيم القوقعة التي لاتزال تعيق تجلي

التوتر الداخلي » (١) نتعرف هنا ، بلا صعوبة ، النقد الذي مارسه هيجل الشاب ضد القوى الوضعية العامامة في الدين ، وفي الدولة . عندئذ يأتي الشكل الاخر للنقد الموجه ضد المثالية الذاتية لدى كانط وفيخته . يصدر عن هذه المثالية ، حسبما يرى هيجل ، حقيقة ان « فكرة الفلسفة عرفت منذئذ بوضوح اكبر ، ولكن ايضا بذلت الذاتية جهدها لاحتواء الفلسفة بالمقدار المطلوب لخلاصها (٢) يقوم اذن الامر ها هنا على نزع القناع عن ذاتية محددة منغلقة على وعي ليس افضل فحسب ، بل ايضا موضوعيا اقرب منالا ومنذ زمن طويل تلك هي الترجمة التي سيأخذ بها هيجل « مبادىء فلسفة الحق » بوصفها التعبير الصحيح للنقد .

ليس على الفلسفة ان تقول للعالم كيف يجب ان يكون لان مفاهيمها لاتعكس الا الواقع كما هو عليه . فالنقد لايمارس اذن ضد واقع بل ضد تجريدات ظلامية تتسلل بين الوعي الذاتي والعقل وقد صار موضوعيا لم تكتف الروح التي وسمتها الحداثة « بقفزة مفاجئة » وعثرت على مخرج للاحراجات التي رسمتها بالدخول الى الواقع ، بل صارت فيه موضوعية . يرى هيجل ان الفلسفة تعفى من المهمة التي كانت تقوم على مواجهة مفهومها بشر الحياة الاجتماعية والسياسية . ان « كسر حدة النقد » هو ملحق « لتجريد الراهن من القيمة » راهن يشيح كهنة الفلسفة النظر عنه . وحين ترقى الحداثة الى مفهومها تبيح الانسحاب منها باساوب رواقي .

(1) G.W.F. Hegel, «L'Essence de La Critique Philosophique» en appendicee Relation du Scepticisme avec La Philosophie » trad. B. Fauquet, Paris 1986, P.88 .

(2) G.W.F. Hegel, «L'essence de La critique Philosophique» op. cit ., P.89.

لم يكن هيجل الفيلسوف الاول الذي ينتمي للحداثة ولكنه الأول الذي باتت الحداثة لديه مسألة . وأول ما يظهر في نظريته هو الشكل المفهومي الذي يعيد تجميع الحداثة ، ووعي العصر ، والعقلانية . وبالاسلوب الذي يجعل العقلانية – المنفوخة في روح مطلق – تحيد الشروط التي افسحت المجال للحداثة لبلوغ شكل من وعي ذاتها حطم هيجل ، بعمله هذا التشكيل وبالتالي لم يحل المسألة التي تمثل بالنسبة للحداثة حقيقة عثورها في ذاتها على ضماناتها الخاصة . كانت نتيجة هذا بالنسبة لاتباع هيجل هي عدم إمكان إجراء مثل هذا العمل على الحداثة الا بالشرط اللازم وهو اعطاء مفهوم العقل صيغة اكثر تواضعا .

لقد أبقى الهيجيليون الشباب ، مع مفهوم مخفف للعقل ، على مشروع هيجل وسعوا ، على درب دياليكتيك جديد الانوار ، الى تصور حداثة منقسمة ونقدها في آن واحد . ولا بد من القول بان الهيجيليين الشباب لايشكلون سوى ثلث ذرية هيجل . اما الطرفان الاخران اللذان يكافحان من اجل فهم صحيح للحداثة يحاولان حل الرابطة الداخلية التي تجمع ما بين الحداثة ، ووعي العصر ، والعقلانية ، ولكن دون ان يتمكنوا من التخلص من الضغط المفهومي الذي يفرضه مثل هذا التجمع . وبانتقاصهم للوعي الحديث للزمن وارجاع العقل الى ملكة الفهم والعقلانية الى عقلانية غائية . فئة المحافظين الجدد – المرتبطة بالهيجلية اليمينية تستسلم دون ايه مبادرة نقدية للتيار الذي يجرفها والذي تولده ديناميكية الحداثة الاجتماعية . وتفقد الحداثة الثقافية كل قوة ملزمة بالنسبة لهذه الفئة ، خارج علم جعل مستقلا بذاته بالمذهب العلمي . ومقابل هذه الفئة فئة المحافظين الشباب – المنتمية لنيتشه – التي تمارس المزاودة على

النقد الذي يمارسه الديالكتيك على العصر وذلك في آن واحد ، بتجذير وعي الزمان ، وباتهام تحويل العقلانية الغائية الى المطلق ومن ثم انشاء شكل للحكم بلا شخصية وكل ذلك عبر العقل . هذه الفئة تستعير من الفن الطليعي – بوصفه هو ايضا قد حاز على استقلاله عبر المذهب الجمالي – تستعير منه المعايير المضمرة التي تتسنى مقاومتها من قبل الحداثة الثقافية والحداثة الاجتماعية .

استطراد حول
« رسائل في التربية الفنية للانسان »
لشيلر

تشكل هذه الرسائل المنشورة في مجلة الساعات (Les Heures) عام ١٧٩٥ ، بينما كان شيلر يقوم بكتابتها منذ ١٧٩٣ ، اول مثال لنص يصوغ ، بمثابة برنامج ، مشروع نقد فني للحداثة ، يمكن ان نرى فيه استباقا لوجهة النظر التي سيتبعها هيجل واصدقاؤه بعد بضع سنوات ، في فرانكفورت بمقدار ما يحلل شيلر ، بمصطلحات الفلسفة الكانطية ، الانشطار المرتبط بالحداثة ، ويشرع بوضع طوباوية فنية تسند للفن دورا يجعل منه بلا مراء محرك الثورة الاجتماعية . ان على الفن المفهوم بوصفه شكلا « تواصلياً » ان يتدخل في العلاقات الانسانية ، ان يتمكن ، بدلا من الدين وفي مكانه من اداء دوره بوصفه قوة موحِّدة. يفهم شيلر الفن بمثابة عقل تواصلي سيتحقق في « الدولة الفنية » .

في الرسالة الثانية يتساءل شيلر ما اذا كان يأتي ترجيح الجمال على الحرية في غير اوانه « بينما تقدم قضايا الاخلاق اهمية اكثر مباشرة ، وتبلغ روح البحث الفلسفي اوج اثارتها ، من جراء الظروف الراهنة ،

للانشغال باكثر الاعمال الفنية كمالا ، أي بناء حرية سياسية حقة » (١) .

يوحي اسلوب صوغ السؤال طبعا بالاجابة : ان الفن هو بالمعنى الحقيقي الوسيط الذي يعد ، من خلاله ، النوع الانساني نفسه للحرية السياسية الحقة . على ان نفهم ان مثل هذه السيرورة الثقافية لاتحيل الى الفرد ، بل الى ما يصنع الحياة الاجتماعية للشعب : لابد اذن من وجود كلية الطبع عند الشعب القادر والجدير على وضع الدولة القائمة على الحرية مكان الدولة القائمة على الضرورة (٢) على الفن ، حتى يمكن من اداء المهمة التاريخية التي تقود الحداثة المنشطرة الى المصالحة مع نفسها ، ان لايكتفي بمجرد لمس مشاعر الافراد ، بل عليه ، قبل كل شيء ، ان يبدل اشكال الحياة التي يتقاسمها هؤلاء الافراد . ولهذا يراهن شيلر على قوة التواصل ، على القدرة على تاسيس الجماعة والتضامن وعلى الصفة العامة للفن . ان تحليله لعصره ينتهي الى ملاحظة انه ، في شروط الحياة الحديثة ، لئن تمكنت القوى الخاصة من التمايز والانتشار ، فان ذلك لم ينجم الا عن تقطيع اوصال الكل .

ان تنافس القدماء والمحدثين ، يقدم للحداثة ، مرة اخرى ، قاعدة يتمكن ، انطلاقا منها ، ومن خلال منظور نقدي ، من البحث في ذاتها عن ضمانات تفتقر اليها . ان الشعر – او الفن بمجمله – حتى عند الاغريق « كان يفكك بلا ريب ، الطبيعة الانسانية الى عناصرها وكان يوزعها ،

---

(1) Schiller, Lettres sur L'Education Esthétique de L'homme, (désormais cit. L.) Trad. et Pref. R. Leroux , Paris 1943, PP.70—71, et in Oeuvres Complètes, T.VIII (désormais cit. O.C.) Trad. Adolphe Regnier, Paris 1962

(2) F. Schiller, L. PP.92—93, O.C.8, P.197.

مكبرة في الدائرة المهيبة لالهته ، غير انه يجزىء شيئا ، واكتفى بتاليف هذه العناصر باساليب متنوعة ، لان كل اله ، اذا اخذ بمفرده ، كان يحتوي الطبيعة الانسانية برمتها . كم تختلف الامور لدينا نحن المحدثين ! . عندنا ايضا الصورة المكبرة للنوع موزعة ، مبعثرة عند الافراد ولكن على شكل اجزاء لا باسلوب تركيبات متنوعة : بشكل انه يجب استنفاذ مجموعة الافرادلاعادة بناءكليةالنوع »(١).ينتقد شيلر المجتمعالبورجوازي بوصفه نظام الانانية . وكي يقول هذا يختار كلمات تذكرنا بماركس الشباب . ان ميكانيك الة بارعة تقدم نموذجا لسيرورة اقتصاد مشيا يفصل « المتعة (. . .) عن العمل ، والوسيلة عن الغاية ، والجهد عن الثواب (٢) كما تقدم لجهاز الدولة المولدة لذاتها التي تقيد المواطنين بمعاملتهم بمثابة اشياء الادارة وتخضعهم « لتصنيفها » و « لقوانينها الفاقدة للاحساس من جراء برودها » (٣) . وبالنفس ذاته لنقده للبيروقراطية والعمل المسلوب ، ينتقد شيلر ايضا علما ذهنيا بالغ التخصص وقد بات غريبا عن المسائل اليومية : « في متابعته ، في دائرة الافكار ، لخيرات وحقوق لاتقبل التنازل عنها ، كان لابد للروح النظري ان يصير غريبا عن عالم الحواس ويضيع رؤية المادة من اجل الشكل . ان روح الاهمال ، المحتجزة من جانبها في دائرة رتيبة من الاشياء ، منيعة ، هنا ايضا ، بدساتير ، كان لامناص لها من فقدان ادراك الحياة وحرية المجموع وان يفتقر هو ودائرته (. . .) . وعليه غالبا ما يكون المفكر بارد القلب ، لانه يقوم بتحليل انطباعات لاتشجي النفس الا بمجملها ، وغالبا ما يكون

(1) S. W. 5, p. 582; L,. pp. 102 - 105; O.C. 8, p, 202.

(2) S. W. 5, p. 584; L.. pp. 106 - 107; O. C. 8, p. 203,

(3) S. W. 5, p. 585; L.. pp. 110 - 111; O. C. 8, p. 205,

قلب رجل الاعمال ضيقا ، لانه محتجز في الدائرة الموحدة الشكل لعمله ، لا يمكن لخياله ان يمتد ولا ان يعتاد دربا اخر لتصور الاشياء .»(١)

وحقيقة القول ، يدرك شيلر تلك الظواهر الاستلابية بوصفها مجرد اثار ثانوية للتقدم لاتقبل الا لتفاف حولها ، وكان بامكان النوع الانساني بلوغ التقدم بدونها . يشارك شيلر بثقة الفلسفة النقدية للتأريخ ، حتى انه يستخدم ، وجه التفكير الغائي ، عمليا دون اي تحفظ من التحفظات التي تذكرها الفلسفة المتعالية : « لان هذه القوى الخاصة تنعزل في الانسان وتدعي فرض تشريع خاص تدخل في صراع مع حقيقة الاشياء وتلزم الحس المشترك الذي يبقى في العادة ، متراخيا عند الظواهر الخارجية ، تلزمه بالنفاذ الى جوهر الاشياء»(٢).وعلى غرار روح الاعمال في الدائرة الاجتماعية ، تقوم الروح النظرية بالانفصال في مملكة الروح . لقد تشكل على هذه الصورة تشريعان متعارضان في المجتمع وفي الفلسفة . ان مثل هذا التعارض المجرد بين الحساسية والفهم ، بين الانشغال بالشكل والانشغال بالاصل يخضع الافراد المستنيرين لضغط مزدوج — ضغط مادي مرتبط بالطبيعة من جهة ، وضغط اخلاقي مرتبط بمطالب الحرية من جهة ثانية — يقود الافراد بمقدار تجمعهم داخل كل جانب من هذين الجانبين ، الى محاولة السيطرة ، دائما اكثر فاكثر ، على الطبيعة الخارجية أو على طبيعتهم الداخلية . وهكذا ، في نهاية المطاف ، الدولة الناشئة من ديناميكية لاضابط لها ، والدولة الاخلاقية القائمة على العقل تستلب الواحدة منهما الأخرى،ولا تلتقيان الا في الاثار التي تقهر الحس—حس

(1) S. W. 5, p. 385; L., pp. 110 - 113, O. C., pp. 205-206,

(2) S. W. 5, p. 587, L., pp. 114 - 115, O.C, pp. 206-207,

الجماعة ـ وبهذا الشكل ، « لايسع الدولة الديناميكية الا ان تجعل ببساطة المجتمع ممكنا ، بترويضها للطبيعة بالطبيعة ، والدولة الاخلاقية لايمكنها الا ان تجعل منها (الجماعة) ضرورة أخلاقية ، باخضاعها الارادة الفردية للارادة العامة (١) .

لهذا يتصور شيلر تحقيق العقل بوصفه « بعثا للحس الاجتماعي المنهار » ولا يمكن لهذا ان يصدر عن الطبيعة او عن الحرية وحدهما ، بل يقتضي سيرورة اعداد يترتب عليهاتحرير الصفة المادية للواحدة من جواز الطبيعة الخارجية ، والصفة الاخلاقية للاخرى من حرية الاختيار (٢) حتى تتخلص من تعارض هذه التشريعات : وسيكون الفن وسيطا في سيرورة الاعداد هذه . وبالفعل ، فانه يوقظ « لونا متوسطا لاتقهر فيه النفس لا ماديا ولا اخلاقيا وهي مع ذلك فعالة بشكلين » (٣) . ان الحداثة المتخبطة كل يوم اكثر قليلا ومن خلال تقدم العقل نفسه ، وفي التعارض الناجم عن انفلات الحاجات وبتجريد مبادىء الاخلاق ، فان الفن ، من ناحيته ، قادر على ان يمنح هذه الكلية المنشطرة « بعدا من الاجتماعية » بدرجة انتمائه لهذين التشريعين : « وفي وسط الامبروطورية الهائلة للقوى ، والامبراطورية المقدسة للقوانين ، يخلق الاندفاع الفني الصوري ، على نحو غير محسوس امبرطورية ثالثة فرحة ، من اللعب والظاهر وحيث تخلص الانسان من كل قيود علاقاته وتخلصه من كل ما يدعوه قهرا ماديا كان او معنويا » : (٤)

---

(1) S. W. 5, p. 667; L., pp. 350 - 351, O.C., p. 304.

(2) S.W. p. 576, L., pp. 82 - 83; O.C. p, 193,

(3) S. W. 5, p. 633, L., pp. 254 - 255; O.C. p. 265,

(4) S. W. 5. p. 667, L., pp. 348-351; O.C., p. 304,

من خلال الطوباوية الفنية — التي بقيت نقطة اساسية ، لدى هيجل ماركس . وبصورة عامة التيار الهيجلي الماركسي حتى لوكاتش وماركوزه (١) ادرك شيلر الفن بمثابة تجسيد مادي حقيقي للعقل التواصلي ومن المؤكد . أن كانط في كتابه « نقد ملكة الحكم » افسح المجال لبلوغ مثالية نظرية لم يكن بوسعها الاكتفاء بالتمييزات الكانطية بين الفهم والحساسية . الحرية والضرورة . الطبيعة والروح . بمقدار ما كانت هذه المثالية . ومن خلال هذه التمييزات . تكتشف التعبير عن الانشطارات الخاصة بشروط الحياة الحديثة . الا ان ملكة الوساطة هذه التي تمتلكها ملكة الحكم . من خلال التفكر ، استخدمها شيلينغ وهيجل بمثابة جسر يسمح ببلوغ حدس ذهني يريد التاكد من الهوية المطلقة . الامر مختلف عند شيلر . فقد بقي عند البعد الفني — وبالتالي عند مرمى محدود — لملكة الحكم ليستخدمها في الحقيقة على نحو ينتمي الى فلسفة التاريخ . وعلى هذا النحو ، مزج ضمنيا ، الواحد مع الاخر ، مفهوم كانط لملكة الحكم . والمفهوم الموروث عن التقاليد التي بعد ارسطو لم تنفصل بشكل تام عن التصور السياسي « للحس العام » . واذن تمكن من تصور الفن في المقام الاول . بوصفه شكلا من « الاتصال » يكلفه بمهمة تحقيق « الانسجام داخل المجتمع » : « كل اشكال التواصل الاخرى تقسم المجتمع لانها تتوجه بشكل خالص ، سواء في التلقي ، او في الفاعلية الخاصة لاعضائها ، وبالتالي لما يميز بني البشر بعضهم عن

---

(1) H.Marcuse, « La Notion de Progrès à La Lumiére de La Psychanalyse,» in Culture et Société, trad. G. Billy. D. Bresson, Y.B. Grasset, Paris, 1970, PP.367—368 .

بعض : وحده التواصل الفني يوحد المجتمع : لانه يتوجه الى ما هو مشترك بين كل اعضائها » . (١)

يعرف شيلر عندئذ الشكل المثالي للصلة بين الذاتية بالمقابل وينطلق من هذين التحريفين المتعارضين لتلك الصلة : وهما العزلة ، او الانحلال في المجموعة . ان ما يعوزه الانسان الذي يعيش مختبئا في الكهف ، كما كائنات المغر ، وذلك نظرا للصفة الخاصة لاسلوب حياته ، هو العلاقات مع الجماعة الموجودة موضوعيا في خارجه ، وبالمقابل ان ما يفتقر اليه ذاك الانسان الذي ينتقل ، مع مجموعات كبيرة ، كما الرحل وبالدرجة التي لايمتلك فيها وجوده ، هو امكان ايجاد ذاته في داخل ذاته . شيلر يجري التوازن الصحيح بين الحدين المتطرفين – الاسلوب والانصهار – اللذين يشكلان تهديدا متساويا للهوية بالاستعانة بصورة رومانسية : ان على الجماعة المتصالحة عبر الفن ان تنشيء بنية « تواصل » حيث يتحدث الانسان بسلام ، في مأواه مع نفسه ، وعند خروجه يتحدث مع كل افراد نوعه (٢) »

لاتنزع طوبائية شيلر . في الحقيقة الى تجميل شروط الحياة بمقدار نزوعها الى تغيير ثوري لشروط التفاهم بين الناس . وعلى نقيض السورياليين الذين سيجعلون ، فيما بعد ، من انحلال الفن في الحياة برنامجهم ، والداداثيين (Dadaistes) (*) واتباعهم الذين سيمارسونه باسلوب التحدي، يبقى شيلر عند استقلال الظاهر الخالص . ان شيلر

(1) S. W. 5. p. 667; L., pp. 350-351; O. C. p, 304,

(2) S. W. 5, p. 655: L., pp. 320 - 231; O. C., p, 291,

(*) م حركة فنية حديثة مثل السوريالية

ينتظر « الثورة الشاملة في اسلوب الاحساس بكامله » للانسان من الفرح الذي يحمله المظهر الفني . ان المظهر لايكون فنيا خالصا الا طوال ما يستغني عن كل دعم . في وقت لاحق ، سيعرف ماركوزه العلاقة بين الفن والثورة بشكل مماثل . بمقدار ما ان المجتمع لايستعيد انتاج نفسه في وعي الانسان فحسب . بل ايضا في حواسه ، يجب ان يولد تحرر الوعي من تحرر الحواس — وان يقضي على « الالفة القاهرة مع التدمير » . ولكن لاينبغي من جراء هذا ان يحقق الفن الامر السوريالي وان يضيع بعده السامي بمرور عبر الحياة : لا يمكن تصور « نهاية الفن » (بوصفه حالة) الا « في اليوم حيث يفقد بنو البشر القدرة على تمييز الحق عن الباطل ، والخير عن الشر ، والجميل عن الدميم ، الحاضر عن المستقبل . هكذا تكون حال همجية كاملة في ذروة الحضارة — حال هي ، في الواقع ، احتمال تاريخي » (١) .

بقول اخر ، يجدد ماركوزه الاخير التحذير الذي وضعه شيلر في وجه تجميل مباشر للحياة : ان المظهر الفني لاينشر قوة المصالحة الا بوصفها مظهرا — « شريطة التخلي الواعي نظريا ، عن اسباغ الوجود على المظهر ، وعمليا استخدامه لمنح الوجود (٢) » :

يختبيء وراء هذا التحذير ، منذ عهد شيلر ، تلك الفكرة التي سيعلنها ، في وقت لاحق ، ماكس فيبر واميل لاسك ، فكرة شرعية خاصة لكل دائرة بشكليها العلم ، والاخلاق ، والفن .

---

(1) H. Marcuse, Contre — Révolution et Révolte, Trad. D.Coste, Paris, 1973, P.142.

(2) S.W.5,p.658; L. PP.328—329/ O.C., P.294.

لقد « انعتقت » هذه الدوائر ان جاز القول ، « واستقلت بشكل كامل عن الارادة التعسفية للانسان .ولئن كان بامكان المشرع السياسي حظرها فليس بامكانه ان يسود فيها (١) . فاذا ما حاولوا تهشيم ما يحافظ على المظهر الفني ، بلا حذر على مذبح الاستقلال الثقافي ، فان المضمون سيتسرب بالضرورة — وعندئذ يصبح من العبث الامل باثر تحرر ما من جانب حس بلا بعد متسامي ومن شكل عديم البنية. ان تجميل العالم المعاش لايكون مشروعا عند شيلر الا بمقدار ما يؤدي الفن دور عامل تماس ، بوصفه شكل التواصل وسيطا حيث يمكن للحظات المفككة ان تنعقد ثانية في كلية لاتعاني من القهر . ان قوة الربط الاجتماعي في الجمال والذوق يجب ان تتجلى في الظاهرة الوحيدة بان الفن يكشف « في نهار الاحساس الاجتماعي : كل ما انفصل عن الحداثة — نظام الحاجات المنفلت ، الدولة البيروقراطية ، تجريدات الاخلاق العقلانية والعلم المفرط التخصص :

* * *

(1) S.W.5,p.593; L. PP.134—135; O.C. P.214.

III

منظورات ثلاثة :

هيجليو اليسار ، هيجليو اليمين ، ونيتشه

I

افتتح هيجل قول الحداثة : وادخل اليها الموضوع : على الحداثة ان تجد في ذاتها عبر النقد الذاتي ، ضماناتها الخاصة ، وحدد القواعد حيث يمكن لهذا الموضوع ان يكون وفقا لها موضوع تنويعات : هي تنويعات جدل عقلي : وعن طريق منحه وضعا فلسفيا للتاريخ المعاصر حقق التقاء الخالد بالعابر ، اللازمني بالراهن وبدل بذلك سمة الفلسفة بشكل هائل : ثمة حقيقة ، هيجل لم يكن يرمي الى القطيعة مع التقاليد الفلسفية ، هذه القطيعة حدثت ، قطيعة لم يعيها الا الجيل اللاحق .

كتب ارنولد روج (A. Ruge) ، في ١٨٤٢ ، في الحوليات الالمانية (Annales Allemandes) « منذ بدء نموها التاريخي ، كشفت الفلسفة الهيجيلية ، للوهلة الاولى ، عن طبيعة تتباين ، بشكل اساسي ، مع تطور المذاهب السابقة في مجملها : لم تكن الاولى في اعلانها بان كل فلسفة ليست الا فكر عصرها فحسب ، بل ايضا تعرفت على نفسها بوصفها فكر العصر . ان الافكار السابقة لم تكن كذلك الا بشكل لا واعي

ومجرد اما هي(فلسفة هيجل) كانت بشكل واع وعيني (فلسفة العصر)؛ ومن جراء ذلك يمكننا القول بحق ان الاولى كانت وما زالت مجرد افكار خالصة، بينما يقدم هيجل فكر هيجل ذاته بوصفه فكرا لايمكنه البقاء على حال فكر إذ عليه ان يتحقق واقعا (. . .) ان فلسفة هيجل . بهذا المعنى . ليست فلسفة الثورة وحسب ، بل هي ايضا خاتمة الفلسفات كلها.»ان فكرة الفلسفة التي بلغت نهايتها،سواء كانت رهاناً منتجاً ام مجرد تحدي تشكل ايضا احدى السمات الدائمة لقول الحداثة، كما شاع حتى اليوم.يسعى ماركس الى تجاوز الفلسفة لكي يحققها في الواقع.في العصر ذاته نشر هيس (M.Hess) كتابا بعنوان « آخر الفلاسفة » . وتحدث برونو بوير (B.Bauer) عن « فاجعة الميتافيزيقا » : وبات مقتنعا « بامكان اعتبار ان المراجع الفلسفية قد بلغت نهايتها وختمت » . ولئن كان من المؤكد ان التغلب على الميتافيزيقا : عند نيتشه وهيدجر ، لايعني تجاوزها.وان اجازة الفلسفة تعبر عن أمر آخر غير تحقيقها لدى فيتغنستاين (Wittgenstein) او لدى آدورنو (Adorno) . انما ما تعلنه هذه الاتجاهات هو . بلا ريب ، تلك القطيعة مع التقاليد الفلسفية (ارجع الى لويث Loith) والتي تعبر عن روح العصر تغلب على الفلسفة ، وان وعي العصر حطم صورة الفكر الفلسفي .

لقد فصل كانط ، في زمنه ، عن « المفهوم المدرسي » للفلسفة ، بوصفها نظام معرفة عقلية ، مفهوما سماه « المفهوم الكلي » للفلسفة وربطه بما«يهم بالضرورة» كلا منا.وعندئذ جاء هيجل الذي فرض على الفلسفة مفهوما كليا مكلفا بمهمة تشخيص عصره ، مفهوما كان يختلط عنده ،

بالمفهوم المدرسي للفلسفة ، فلئن تبدلت الفلسفة في بنيتها ، هذا ما يمكن ان نستدل عليه ايضا من اسلوب انفصال الدروب التي كان يمكن للفلسفة بعد وفاة هيجل ان تسلكها . سواء بصفتها علما مدرسيا او بوصفها فاعلية فكرية كلية ، وفي الحقيقة . نلاحظ بمؤازرة الفلسفة المدرسية . بوصفها علما قائما ، انتشار محاولات فلسفية منشغلة بامور العالم ، التي لايمكننا تحديد موقعها المؤسسي بشكل واضح . ومنذ ذلك الحين دخلت الفلسفة المدرسية في سباق مع اساتذة (Privat —dozents) محظورين ، مع كتاب ، مع اصحاب موارد من امثال فوير باخ ؛ وروج، ماركس بوير وكيركجارد ولكن ايضا مع نيتشه الذي تخلى عن كرسيه التعليمي في مدينة بال . في داخل الجامعة نفسها تخلت الفلسفة المدرسية لصالح العلوم السياسية ؛ والعلوم الاجتماعية ، وعلم الاقوام (الاتنولوجيا) عن مهمة اعطاء وضع نظري للفهم الذي يمكن للحداثة ان تستخلصه من ذاتها . يضاف الى ذلك ، اسماء مثل داروين وفرويد ، وتيارات مثل الوضعية ؛ والمذهب التاريخي ، والذرائعية جاءت تعزز فكرة ، البيولوجيا ، والفيزياء ، وعلم النفس و« علوم الذهن » نشرت في القرن التاسع عشر ، تصورا عن العالم أثر ، للمرة الاولى ، في وجدان العصر ، دون الحاجة إلى اللجوء الى الفلسفة . (١)

---

(١) ارجع للعرض اللامع الذي اعطاه شاند لباخ (H. Schandelbach) لهذه التقاليد الفلسفية المدرسية التي تراجعت بشكل كبير منذ ذلك الحين في كتابه الفلسفة في البلاد الالمانية (Philosophie in Deutscland) من ١٨٣١ – ١٩٣٣ ، فرانكفورت ١٩٨٣ .

بقي هذا الوضع على حاله حتى عشرينات هذا القرن . وعندئذ نشهد مع هيدجر . عودة لقول الحداثة في مجال فكر فلسفي اصيل — هذا ما يشير اليه ايضا العنوان « الوجود والزمان » . مع هيدجر اذن ، ولكن ايضا مع الماركسيين الهيجليين مع لوكاتش (Luckacs) وهوركهيمر (Horkheimer) وآدرنو (Adorno) والذين ، باستنادهم لماكس فيبر (m.Weber) يعيدون ترجمة « رأس المال » بحدود نظرية التشييء ويعيدون العلاقة المقطوعة بين الاقتصاد والفلسفة . منذ هذه الفترة . تستعيد الفلسفة ، بالتزامها درب نقد العلم الذي سيسلكه هوسرل الاخير (Husserl) وباشلار (Bachelard) ومن ثم ، في وقت لاحق . فوكو (Foucault) ، تستعيد اذن كفاءتها في نقد العصر . يبقى علينا ان نعرف ما اذا كانت هذه الفلسفة ، هي نفسها التي ، كانت تتجاوز ، كما كان الحال عند هيجل ، التمايز حيث كان مفهوم موضوعها ، بين الفلسفة المدرسية والفلسفة الكلية . لايهم الاسم الذي يقدمها — اونطولوجيا اساسية . نقد . جدل النفي . تفكيك البناء او علم الاصول— هذه الالقاب ليست اطلاقا إلا ملابس تنكرية لاوظيفة لها الا اخفاء الصورة التقليدية للفلسفة ، قد اقول بالاحرى بان هذا المثنى العريض للمفاهيم الفلسفية يقدم للفلسفة المنتهية رداء لايكاد يخفيها .

واليوم لايزال وضع ذهننا هو ذاك الوضع الذي ولده الهيجليون الشباب حين اتخذوا موقفهم على مسافة من هيجل ومن الفلسفة بشكل عام . ومنذ ذلك الحين تشيع المزاودة المستمرة حيث يلقي كل على الاخر كل ما يراهن عليه والذي يسمح لنا بجهل اننا بقينا معاصرين للهيجليين الشباب . لئن افتتح هيجل قول الحداثة ، فان الهيجليين الشباب هم الذين

اسكنوه في الديمومة . وفي الحقيقة ، انهم هم الذين حرروا فكرة نقد للحداثة يتغذى من روح الحداثة من ثقل مفهوم العقل الهيجلي ،

لقد رأينا كيف اخفى هيجل ما سيصنع جوهر الحداثة ، بتصوره ، باسلوب مفخم ، الوجود الواقعي (l'effectivité) بوصفه وحدة الماهية والوجود ، بالضبط جوهر الحداثة اي الخاصة الانتقالية لهذه اللحظة المثقلة بالدلالة حيث تتعانق وتنعقد المسائل التي ستطبع ، ما لايزال من مجال المستقبل ، في كل مرة ، ذلك هو الراهن الذي يصنع التاريخ المعاصر ، الذي ستنبثق عنه الحاجة إلى الفلسفة ، الراهن الذي اشار اليه هيجل بوصفه التجريبي الخالص . الوجود « الطارىء » ، « العابر » . « المجرد من المعنى » ، « الانتقالي » ، « المتلاشي » ، « اللامتناهي السيء » الذي ازاحه عن بناء ما كان يرى فيه مكونا للتاريخ بشكل اساسي وعقلاني ولكي يسيئوا لهذا المفهوم عن وجود واقعي عقلاني يتخذ مكانه فوق الوقائعية ، والجواز فوق حاضر الاحداث التي تحدث ، واشكال النمو التي تتداخل ، يطالب الهيجليون الشباب (سالكين الدرب الذي شقته فلسفة شيلينغ (Schelling) الاخيرة والمثالية المتأخرة لدى ايمانويل هرمان فيخته (Fichte) بوضع ثقل الوجود في الحساب . فوير باخ يضع في المقدمة الوجود المحسوس للطبيعة الداخلية وللطبيعة الخارجية : ان الاحساس والالم يشهدان على حضور البدن الخاص وعن المقاومة التي يجابه بها العالم المادي . ويلح كيركجارد على الوجود التاريخي للفرد : ان حقيقة واقع الوجود تتبين له الصفة العينية والفريدة (التي لابديل لها) لقرار داخلي بشكل مطلق ، لارجوع عنه ، ذات اهمية بعيدة المدى . واخيرا ، يبرز ماركس الماهية المادية للاسس الاقتصادية التي تمتد وراء الحياة المشتركة : ان فاعلية

الانتاج والتعاون بين الافراد المندمجين في الجماعة يشكلان الوسيط الذي يتيح انشاء السيرورة التاريخية التي يستمر النوع بوساطتها . فويرباخ ، وكيركجارد ، وماركس يهاجمون اذن الوساطات بين الطبيعة الذاتية والطبيعة الموضوعية ، بين الروح الذاتية والروح الموضوعية وبين الروح الموضوعية والمعرفة المطلقة بوصفها وساطات باطلة لا تتم الا في الفكرة . انهم يصرون على نزع التسامي عن الروح (désublimation) . روح تقتصر في اطار رجوع الذات المطلق الى ذاتها ، على ابتلاع التناقضات المتفجرة في الحاضر – اذن راهنة كل مرة – ليجردها من حقيقتها ، ويحولها إلى سلم شفافية وهمية لماضي يستعاد في الذاكرة – ويجردها من كل حقيقة .

بيد ان الهيجليين الشباب يبقون ، في الوقت ذاته ، على ولائهم للشكل الاساسي للفكر الهيجلي ، ويستلون من الموسوعة الهيجلية رأس المال الضخم من البنى التي يمكنهم انئذ حيازتها لكي يثمروا الفوائد المستخلصة من التمييز الهيجلي في مجال فكر تاريخي بشكل جذري . ان مثل هذا الفكر يعير الاهتمام إلى ما هو نسبي – بقول آخر ، يمنح اللحظة التاريخية – اهمية مطلقة متحاشياً ، الوقوع في نسبية ريبية جديدة اعاد المذهب التاريخي احياءها ؛ كارل لويت الذي وصف تكون هذا القول الجديد بالقدر (١) نفسه من الكره والاعجاب ، يعتقد ان الهيجليين الشباب استسلموا لفكر تاريخي بشكل لا فلسفي : « ان الرغبة بالا لتفاف صوب التاريخ حين نكون في داخله يعني الرغبة بالتعلق بالامواج عند الغرق . » (٢) يجب ان نفهم جيدا ما تعنيه مثل هذه الصورة . مؤكد ان

(1) K. Lowith, De Hegel à Nietzche, Trad. R.Laureilland, Paris, 1969.

(2) K. Lowith, Introduction à' Die Hegelsche Linke, Stuttgart, 1962, P.38.

الهيجليين الشباب كانوا يرغبون بحماية عصرهم – وانفتاحه على المستقبل – من امر العقل العليم ، كانوا يريدون أن يعثروا من جديد في التاريخ على بعد يترك للنقد حرية الحركة ، لكي يتمكن من الرد على الازمة . ولكن الشرط الضروري –Sine qua non– حتى يتمكنوا من التوجه نحو العمل لم يكن فحسب وجوب عدم تسليم التاريخ المعاصر للنزعة التاريخية * ، بل كان عليهم ان يضمنوا للحداثة مرجعا ملحوظا للعقلانية(١)

انطلاقا من المقدمات القائلة بانه تتداخل في سيرورة التاريخ

---

(١) يبقى رجوع التاريخ للعقل مكوناً – في الخير كما في الشر – لقول الحداثة . وكل من يشارك في هذا القول – وبهذا لم يحدث أي تغيير حتى هذا اليوم – يستخدم التعبيرات « عقل » أو عقلانية ، بشكل ما . انه يستخدمها ، لا احتراماً لقواعد اللعب الانطولوجية ، لوصف الله أو الكائن في كليته ، ولا احتراماً لقواعد اللعب التجريبية للاشارة الى اوضاع تشهدها ذوات قادرة على المعرفة وعلى العمل . لايؤخذ العقل بمعنى شيء ما متناهي ، كما لا يؤخذ بمعنى غائية موضوعية قد تظهر في التاريخ وفي الطبيعة ، وايضاً ليس مجرد ملكة ذاتية . وبالمقابل ، فان النماذج البنيوية ، المبحوث عنها في التطورات التاريخية تنتشر بمؤشرات مرمزة في الطريق الذي سلكته سيرورات تكون غير نهائية ، متقطعة وتائهة والتي تتجاوز بمغزاها الوعي الذاتي للفرد . ان السياق الاجتماعي والثقافي حيث ينشأ الافراد ، والذي يشكل خلفية لحيواتهم يعيد انتاج نفسه من خلال الصلة التي يعقدها الافراد من الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية . ان اعادة انتاج اشكال الحياة وما يصنع المصائر الفردية يترك في الارض الرخوة اثاراً تتكثف في اشارات وبنى تحت النظر المحدود لهؤلاء الذين يستقصون هذه الاثار انه هم العثور في ذاته على ضماناته الخاصة التي ترشد هذه النظرية الحديثة نوعياً : نظرة خائفة على الدوام من خطر التضليل والتضليل الذاتي – التي مع ذلك لا تتفاداه – تستخلص هذه النظرة تشكيلات وبنى ، سيرورات تكون فوق ذاتية حيث تتداخل سيرورات التعلم وفقدان التعلم . على هذا النحو ، يعين قول الحداثة اذن دائرة العدم والتغير بوساطة مفاهيم الوعي والخطأ : تضع العقل في مجال رأت فيه الانطولوجيا الاغريقية وفلسفة الذات بشكل صارم مجالا خال من المعنى وغير مناسب للنظرية لقد كان مشروعاً مغامراً الذي ، باستعارته لنماذج نظرية باطلة انزلق اولا الى وثوقية فلسفة التاريخ ليضع في المقدمة الدفاع عن المذهب التاريخي . يبقى أن من يأخذ بهذا القول بشكل جاد يدرك ان عليه الابحار بين شاريد وسيلا .

* أو التاريخوية كما سبق وترجمنا .

سيرورات فوق ذاتية (Supra subjectifs) تؤلف التعلم وفقدان التعلم وعندئذ يمكننا التقاط الاشارات الاخرى المميزة للقول ، اي يضاف الى الفكر التاريخي الجذري : نقد العقل المتمركز على الذات ، والتزام المثقفين بمسؤولية الاجابة عن اتصال التاريخ او انفصاله .

II

اذا ما كان السؤال لمعرفة كيف على الحداثة ان تفهم ذاتها بشكل صحيح ، يظهر ، بدءا من الهيجليين الشباب ، عداء حقيقي بين الاطراف المختلفة ، الماثلة ، فان هؤلاء يتفقون ، في اقله ، حول فكرة ارتباط سيرورات التعلم التي ألحقها القرن الثامن عشر في مفهوم الانوار بظاهرة تضليل ذاتي عميقة . ويذهبون في اتفاقهم الى ابعد من هذا ، اذ يتفقون على فكرة ان السمات المتسلطة التي تجعل من عقل الانوار عقلا محدوداً، ترتبط بمبدأ وعي الذات ، بقول آخر بمبدأ الذاتية . ثم حقيقة ان الفرد الذي يرجع الى ذاته لايكتسب وعي ذاته بالتحول إلى موضوع (*) تحول لايخص الطبيعة الخارجية فحسب بل ايضا طبيعته الداخلية . سواء بدأ بالمعرفة او بالعمل . وسواء اتجهت هذه المعرفة ، او هذا العمل نحو الخارج اونحو الداخل ، فان على الفرد ان يرجع باستمرار الى اشياء ، ويقوده هذا لان يغدو منغلقا وتابعا حتى في الافعال التي يترتب عليها ان تضمن معرفة الذات والاستقلال يبقى هذا الحد الملازم لبنية رجوع

(*) التحويل إلى موضوع ترجمة لكلمة Objectivation

الذات الى الذات غير واع في سيرورة الوعي . ومنه الى تمجيد الذات والى التضليل ، وفي الحقيقة الى رفع التفكر والتحرر الى مرتبة المطلق .

يصاغ في قول الحداثة لوم بقي في الجوهر على حاله من هيجل وماركس حتى نيتشه وهيدجر . من باتايل ولاكان حتى فوكو وديريدا ، لوم يقوم على اتهام — موجه ضد عقل يتأسس في مبدأ الذاتية — وينص على ان مثل هذا العقل لايفضح كل الاشكال الظاهرة للقمع والاستغلال الا ليضع مكانها السيطرة التي لاتمس للعقلانية نفسها. وبمقدار ما يحول هذا النظام — المؤسس من قبل ذاتية تنفتح بمطلق زائف — وسائل الوعي والتحرر الى العديد من ادوات « التحويل إلى موضوع .والضبط ، فانه يبقي لنفسه ، في اشكال السيطرة المتخفية جيدا ، مناعة مخيفة . ان متانة البناء الفولاذي الذي يجسد هذا العقل وقد غدا عقلا وضعيا تتلاشى باتخاذها المظهر المتألق لقصر بلوري كامل الشفافية . الاطراف متفقون بالاجماع : يجب تحطيم هذه الواجهة ذات المظهر البلوري ، ولكنهم يفترقون حول الاستراتيجية التي ينبغي تبنيها للقضاء على السمة الوضعية للعقل .

نجد من جانب نقد هيجلي اليسار — نقد مكرس من اجل الممارسة متلهف للثورة — الذي ينوي تعبئة الطاقة التي تجمعت لديه بانتظار الخلاص ضد العقلنة الاحادية الاتجاه للعالم البورجوازي ، وضد التشويه الذي يخضع له العقل . ومن الجانب الاخر نجد هيجليي اليمين الذين يتمسكون بقناعة هيجل القائلة بان جوهر الدولة والدين سيعوض عن فوضى المجتمع البورجوازي ، ولكن شريطة ان يحل مكان ذاتية الشعور الثوري الذي يؤسس الفوضى ، الادراك الموضوعي للسمة العقلانية للنظام

القائم . انها من وجهة نظرهم . عقلانية ملكة الفهم المرفوعة الى مرتبة المطلق والتي تعبر عن نفسها منذئذ من خلال تبجيل الافكار الاشتراكية ، ولمناوءة هذه الانتقادات الباطلة ثمة امكان وحيد : فرض الذكاء ما وراء النقدي (Métacritique) للفلاسفة . واخيرا نيتشه الذي يرى ضرورة نزع القناع عن مأساوية تلك الملهاة حيث كل منهما — الامل الثوري كما الرجعية — يلعب دوره . وبتجريده النقد الذي يمارس حول العقل المرتكز على الذات والمرتد الى العقلانية الغائية من الدليل الجدلي ، يتبنى نيتشه ، حيال العقل برمته ، موقف الهيجليين الشباب حيال تساميه : ليس العقل الا السلطة ، الا ارادة القوة التي اصابها الانحراف والتي يخفيها (العقل) بكل هذه الالمعية .

نجد الجبهات نفسها عندما نتناول دور المثقفين الذين يرتبط التزامهم بالصلة النوعية التي تنشئها الحداثة بينها وبين العقل . ان فلاسفة الحداثة الذين يقدمون انفسهم كرجال مباحث يتحرون آثار العقل في التاريخ يبحثون عن المهمة العمياء حيث اللاوعي (اللاشعور يسكن في الوعي ، وحيث النسيان يتخلل الذاكرة ، وحيث يتنكر الافول بثياب التقدم ، وفقدان التعلم بالتعلم ومقابل ذلك ، حين يسعى المثقفون لتنوير الانوار حول حدودها . يختلف الاطراف الثلاثة في تقدير المهمة الحقيقية للمثقفين اما هؤلاء الذين ينحازون نقديا للنقد يشدون انفسهم بمثابة طليعة تتقدم لتكشف الطريق إلى الاراضي المجهولة للمستقبل دافعة الى الامام سيرورة الانوار. تارة تتقدم بمثابة الرسول الاول للحداثة الفنية ، وتارة بمثابة الدليل السياسي الذي يؤثر في وجدان الجماهير ، واخيرا تتجسد في افراد منعزلين يرمون بوسائلهم في قوارير الى البحر . اما اتباع ما وراء

النقد ، بالمقابل ، استمروا في النظر الى هؤلاء الذي لايشاركونهم الرأي بوصفهم مثقفين يهددون بتشكيل كهنوت جديد بالغ القوة — ان المثقفين بعدم توقيرهم للسلطة التي تمثلها المؤسسات القوية والتقاليد الشعبية . يشكلون خطرا على التوازن الواهي الذي لابد لحداثة مضطربة ان تسعى اليه في مجتمع معقلن وفي السلطات المستقرة التي تتجسد في قوة الدين والدولة . ان نظرية « الطبقة الجديدة » ، التي انشأها المحافظون الجدد لهذا العصر كيما يتصدوا لهولاء الذين يمثلون ، من وجهة نظرهم : باساوب متمرد ، ثقافة يزعمونها ثقافة ضغينة ، تستنتج ، بشكل اصح ، من منطق القول الذي نصفه ، مما تستنتج من الوقائع التي تمثل تحولا اجتماعيا لنظام العمالة في العالم بعد الصناعي (١) واخيرا هؤلاء الموجودون في اتجاه النقد النيتشوى للعقل ليسوا اقل حدة نحو المثقفين ، وما يدعونه خيانتهم ، وهم ايضا يفضحون الجريمة التي يمكن ان ترتكبها هذه الطلائع باسم العقل الكلي ، بضمير راض صيغ في فلسفة التاريخ غير اننا لانجد هنا اضفاء لمقت المثقفين لانفسهم .

وعلى هذا النحو يبدو لي ان ملاحظات فوكو حول هذا الموضوع ليست فضح اعداء محتملين بل بمثابة تكذيب ينطلق من نقد ذاتي يعلن ضد مطالب قديمة تعد بعد الان مطالب ادعائية (٢) .

---

(١) التعرف بشكل اوسع على التيار المحافظ الجديد في المانيا وامريكا في ادعاءاته ضد مثقفي اليسار ، ارجع الى هابرماس Habermas « استعمار اليومي » في مجلة Esprit ١٩٧٩ وبشكل خاص المقالة « المحافظون الجدد في امريكا والمانيا ضد الثقافة » ، في مجلة Temps Modernes ، ١٩٨٣ .

(٢) مناقشة بين ميشيل فوكو وجيل دولوز(M.Foueault, G. Deleuze) حول موضوع « المثقفون والسلطة » Les Intellectuels et Le Pouvoir No 49, L' Arc, 1972, P.3..

نتعرف ايضا على قول الحداثة من محك ثالث . لما كان الاحساس بالتاريخ بوصفه سيرورة ازمات ، واختيار الحاضر والمستقبل احدهما بوصفه اندلاعا لخيارات حساسة ، والاخر بوصفه التهديد باقتراب مسائل لم تحل ، فان وعي الخطر الذي تمثله القرارات والتدابير التي لم تتخذ ينمو بحدة وجودية كلها : ونشهد ميلاد منظور يقرر المعاصرون ، انطلاقا منه ، بيان ما يحدث في الموقف الراهن بوصفه ماض لحاضرات ، نرى ايضا ، وعلى شكل ايحاء ، نمو فكرة (الاضطلاع بمسؤولية الاجابة عن الانتقال من وضع الى اخر ، او متابعة سيرورة فقدت عفويتها ولا يسعنا اذن ان نتوقع منها استمراراً مضمونا . اما الفلاسفة المنادون بالفاعلية والذين كان هيس (Hess) منذ ذلك الحين يرجع اليهم طوعا ، كان يطلق عليهم اسم « حزب الحركة » لم يكونوا وحدهم عرضة لهذا التوتر العصبي : لقد اصابت الحمى نفسها حزب العطالة او حزب الدعوة الى الاعتدال ، الذي يجمع اذن كل هؤلاء الذين في مواجهتهم لتحديث يكون نفسه بنفسه منذ الان ، يطالبون كلا من الثوريين ، وحزب الحركة ، اتباع الاصلاح ، واتباع التغيير بأن يبرهنوا على صحة كل تدخل مخطط له . وفي الواقع تعكس تلك الاشكال المتباينة للفاعلية ، حول مسألة الاستمرار التاريخي ، تشكيلة واسعة من المواقف . ابتداء من كوتسكي (Kautsky) وطليعة الاممية الثانية — الذين كانوا يرون في انتشار القوى المنتجة ضمانة من المجتمع البورجوازي الى الاشتراكية — تمتد هذه التشكيلة الى احزاب اليسار المتطرفة ، وحتى كارل كورش

(K.korseh) ووالتر بنجامين (W.benjamin) الذين يرون ان الثورة لايمكن ان تكون الا وثبة الى خارج الاعادة المستمرة لبربرية قبل تاريخية ، وفي نهاية المطاف ، تدمير الخط المتصل لكل التواريخ . انه موقف يستلهم بالأحرى من وعي الزمان كما يتصوره السورياليون ويقترب من الفوضوية التي نجدها عند بعض اتباع نيتشه الذين : من اجل القضاء على النظام الشامل للسلطة والضلال ، ينادون اما بالسيادة سيطرة الملهمين أو الوجود (Etre) المنسي ، او منعكسات الجسد ، اومعا وفي ان واحد المقاومات المحلية وصور التمرد العفوية التي تنبثق من طبيعة ذاتية خاضعة للطغيان .

باختصار ، استداد الهيجليون الشباب : على خطى هيجل المسألة التي تقوم ، بالنسبة للحداثة ، على ايجادها لضماناتها التاريخية في ذاتها . بهذه الطريقة ، وضعوا ما سيبقى بعد ذلك على جدول عملهم ، أي : نقد عقل بلا اساس مركز على الذات ، ومسألة التزام المثقفين ، واخيرا ، الاهتمام — المسؤول — بانصاف الثورة والاستمرار التاريخي : ان تحيزهم الى جانب السيرورة العملية للفلسفة ، ادى الى نشوء حزبين متعارضين ، يكنان الاحترام للموضوعات المستخلصة ولقواعد اللعب ، ولا يتخليان عن قول الحداثة للبحث عن ملاذ في سلطة النماذج الماضية . لم تعد المسألة ، بعد ذلك ، مسألة دمج الحقائق الدينية والميتافيزيقية ، التي قد يطالب بها اتجاه محافظ قديم في الخطاب الفلسفي للحداثة — وما هو « اوروبا القديمة » فقد كل قيمة . اذا صح ان حزب الحركة يعارض حزب العطالة —او النظام القائم— كل ما ينبغي الحفاظ عليه ليس الا الديناميكية الخاصة بالمجتمع البورجوازي : انه يحول الميل الى الوضع

القائم (Statu quo) . الى انتساب محافظ جديد ، الى تعبئة تحدث على ايه حال . مع نيتشه . والرومانسية الجديدة لتضع في مواجهة الحزبين المتعارضين . مشترك ثالث في القول ، يرمي الى ابعاد الثوريين والمحافظين الجدد بتهديم مشروع العقل الذي يستمر كلاهما بالتعلق به : أي بتجريد نقد العقل من المضاف الذاتي (Génétif subjectif) املا : بهذا الاسلوب تجاوز الواحد بالاخر .

قد نكون مهيأين للاعتقاد ان هذا القول ، في مجمله هو بعيد عنا اليوم ، وان نعلن ان كل هذا الاخراج للقرن التاسع عشر غدا عتيقا غير ان المشاريع التي تنزع الى المزاودة مرة اخرى على لعبة المزاودات المتبادلة عديدة . نتعرف بسهولة على مثل هذه المحاولات في لفظة « بعد » (Post) التي يبدؤون بها الفاظهم الجديدة . واستنادا الى هذا ، ولو افتقر الامر لمبررات منهجية ، اعتقد انه ليس بامكاننا اتخاذ وجهة نظر سيريوس*. الذي قد يتيح لنا ، بحياد كامل ، كما لعلماء اقوام متخيلين، النظر الى ما يصنع حاضرنا. وكأنه شيء ـ وأن لانخرج ببساطة من قول الحداثة. ولهذا سأسلك سبيلا متواضعا بتبني منظور عادي لمشارك لايتذكر من سيرة المحاكمة العقلية الا السمات الكبرى كيما أستخلص من كل موقف من المواقف الثلاثة الصعوبات التي يحملها . لن يخرجنا هذا من قول الحداثة ولكنه قد يتيح لنا فهم موضوعها بشكل افضل . ولهذه الغاية علي ان انصاع لتبسيطات قاسية . وانطلاقا من نقد ماركس لهيجل سألاحظ كيف يستحيل مفهوم التفكر

(*) Sirius : نجم كبير ينتمي الى مجموعة الكلب الأكبر واكثر النجوم توهجاً في السماء.

(Reflexion) الى مفهوم انتاج ، يؤدي ، في سياق الماركسية الغربية ، استبدال العمل « بوعي الذات » الى مأزق . ان ما وراء نقد هيجلي اليمين يمكنه بحق ان يبين انه نظرا لدرجة التمايز التي بلغها النظام في المجتمعات الحديثة ، يستحيل الرجوع الى الوراء ببساطة . ان هذا الاتجاه ولد اتجاها محافظا جديدا . يصب، عليه تقديم شرح مبرر كيف يمكن تعويض الهدر وعدم الاستقرار لسيرورة تولد لذاتها في التحديث.

III

تطور المشروع الهيجلي
عبر فلسفة البراكسيس

تعلمنا ادبيات ثرة ان السكك الحديدية الاولى ثورت تجربة المكان والزمان عندهؤلاءالذين عايشوا انشاءها.ان السكة الحديدية،بالطبع ،لم تولد الوعي الحديث للزمان ، ولكنها كانت بلا ريب ، بالمعنى الحرفي ، وسيلة النقل الى الجماهير — الم تكن القاطرة الرمز الشعبي لتلك التحولات المدوخة ، تحول كل شروط الحياة التي تمثل التقدم ؟ لم يعد اذن المثقفون هم وحدهم الذين يحسون بانحلال الحدود الزمنية التي كانت تطبع العالم المعاش التقليدي ؛ يشير ماركس ، منذ « البيان الشيوعي » الى تجربة يومية حين يرجع « الانقلاب المستمر لكل الشروط الاجتماعية ، الاضطراب ، وفقدان الامن الدائم » الى حقيقة ان المجتمع البورجوازي « يثوّر باستمرار وسائل الانتاج والتبادل» : « تنحل كل العلاقات الاجتماعية المسمرة في الصدأ مع ما يرافقها من افكار وآراء مقبولة ومبجلة ،وتهرم تلك التي تحل محلها حتى قبل ان تتمكن من التعظم . ويتبخر كل ما كان هيئات حرفية ونظام قائم ، وفقدان القدسية فيما كان موضع تقديس ،

واخيرا يضطر بنو البشر الى القاء نظرة متعقلة إلى شروط عيشهم وعلاقاتهم المتبادله » (١) تحمل هذه الصياغة ثلاثة متضمنات اساسية .

آ) يمكن استخلاص اتجاه التاريخ : قبل اي نقاش فلسفي : من نمط الحركة التي تحرك المسيرات التاريخية : هناك حيث الاضطراب وتحول شروط الحياة ، يعرفان اقصى تسارعهما نجد التحديث الاكثر تطورا . ان وجود مركز ثقل العالم الحديث في الغرب ، في فرنسا ، واكثر منها في انكلترا ، يعبر ، بالتالي ، بالنسبة لماركس ، الذي يتمسك بمعيار التسارع ، عن واقع تاريخي . يكوّن ماركس فكرة واضحة عن تعاصر اللاامتعاصرات : وعلى هذا يرى ان الوضع الالماني في ١٨٤٣ لم يبلغ بعد ، ووفقا للتاريخ الفرنسي عام ١٧٨٩ ، فان الواقع الالماني هو « دون مستوى التاريخ » . وما لايزال حاضر السياسة في المانيا « رمته الشعوب الحديثة ، بغباره في مهملات التاريخ » . (٢)

ب) وبهذا ، اذا نمى المجتمع الحديث ديناميكية حيث ، على كل حال دون التدخل الواعي لذاته — للاشخاص الناشطين — لن يبقى شيء من الهيئات الحرفية * والنظام القائم وسمة ما يتطور عفويا او ما هو « وضعي » تتغير هي ايضا ، في الحقيقة ، ان المنظور الذي يقف فيه

---

(1) K. Marx, F. Engels, Manifeste Communiste, trad. M . Rubel et L. Evrard , in K . Marx , Oeuvres I , T.I , Paris,1965 , P.164 .

(2) M.E.W.,t.I,p.379 Pour une critique de La philosophie du Droit de Hegel, trad. M. Rubel, L. Evrard et L. Janover, in Oeuvres 111 , Op. cit, 1982 PP. 384—385.

(*) الهيئات الحرفية : (Corporation) : هي نقابات من القرون الوسطى كانت ذات انظمه دقيقة مغلقة وحيث كان يورث المعلم المهنة لا بنائه ويحتفظ بها لهم .

ماركس الشباب هو بدقة المنظور ذاته الذي وقف فيه هيجل ، القضية هي ابدا فك السحر الذي يمارسه الماضي في الحاضر — في الشيوعية الاتية سيتمكن الحاضر ، اخيرا ، من السيطرة على الماضي . الا انه لم يعد يتجلى على صورة ما يتثبت ويبقى ، عندئذ ينبغي بالاحرى بذل الجهد النظري لاكتشاف ، السمة الوضعية لرفع التكرار . ان انقلاب شروط العيش الذي يتم خارج كل وعي ، وهم يخفي وراءه ميول الفاعلية الثورية الحقة . ان ما ندعوه الحركة الاجتماعية ، منذ القرن التاسع عشر ، هو وحده خليق بتحرير بني البشر من السيطرة التي يمارسها عليهم حراك يأتي من الخارج . ولهذا يريد ماركس اعادة رسم « الحرب الاهلية التي تمزق المجتمع الراهن : حرب اهلية خفية بنسب متفاوتة حتى الساعة التي تنفجر بشكل ثورة معلنة » ، مسلما : اذن بهذه الحركة الاجتماعية بوقت طويل قبل ان تتخذ ، في حركه العماليه الاوروبية ، شكلا تاريخيا قابلا للملاحظة .

ج) الان ، خلف الحراك الاضطراري للشروط الخارجية للحياة ، كما خلف الاندفاع المحرر للحركات الاجتماعية ، نجد ، في الحالين ، التفجر الظاهر للقوى المنتجة ، « التحسن السريع لادوات الانتاج ، تيسير الاتصال بدرجة كبيرة » : هذا ما يشرح فك السحر الذي ولده تسارع السيرورة التاريخية — بقول آخر ، استباحة القدسي ، وبمقدار ما يعيد هذا التسارع المزدوج الزناد في نهاية المطاف ، الى « تقدم الصناعة » يحتفل البيان الشيوعي بهذا الامر الى حد جعله نشيدا له — ينتج عنه ان دائرة المجتمع البورجوازي تجد نفسها من جديد في مكان وزمان ما دعاه هيجل في كتاباته اللاهوتية والسياسية« حياة الشعب ». ان الارثوذكسية

الدينية ، والانوار ، او ايضا المؤسسات السياسية لامبرطورية جرمنية قرب افولها كانت - بنظر هيجل قد انفصلت عن حياة الشعب ، تنفصل بنظر ماركس عن الارض التي يشكلها المجتمع — « الواقع السياسي — الاجتماعي الحديث — الحياة الدينية ، والفلسفة ، والدولة البورجوازية لتصير مجردات . فويرباخ ، وستراوس وبوبر مروا من هنا ، وقدّم نقدهم للدين نموذجا لماركس ليوجه نقده للدولة البورجوازية .

وفي الحقيقة ، ان الجانب الايجابي « المنبعث من الحياة المستلبة من ذاتها ارتبط انئذ ، من جديد بفلسفة التوحيد (Unification) التي باستنادها الى البناء الذهني لتجاوز المجتمع البورجوازي بالدولة يوحي ، من خلال هذا بالذات . بان المصالحة حدثت . ولهذا شرع ماركس ، انطلاقا من فلسفة الحق الهيجلية ، ببيان ما سيكون عليه تجاوز المجتمع البورجوازي لو انه امتثل للفكرة الهيجلية عن الكلية الاخلاقية (١) .

ان العنصر الاصيل — الذي لم يعد يدهشنا اليوم — في نقد ماركس - يكمن ، كما نعرف في حقيقة كونه يتأسس على فكرة ان الدولة (حيث تشكل النظم البرلمانية الغربية صورة كاملة ، لا بروسيا الملكية) ، لاتدخل ابدا الى مجتمع التناقضات في دائرة اخلاق اجتماعية حية ،

---

(١) انه يسوغ سلوك هذا الدرب بوساطة نظرية عدم تعاصر المتعاصرات « ان الفلسفة الالمانية في الحق والدولة هي التاريخ الالماني الوحيد الذي يوحد في مستوى الحاضر الحديث (...) واننا المعاصرون الفلسفيون للحاضر ، دون ان نكون المعاصرين التاريخيين في :
«Pour Une Critique de La Philosophie du droit de Hegel,» in Oeuvres 111, Op. cit., P.388.

ولا تؤدي الا ان تحقيق المقتضيات الوظيفية لهذا المجتمع ، حيث تكون (أي الدولة) ببساطة التعبير عن الاخلاق المنقسمة . (١)

هذا النقد الذي يتخذ موقعه في منظور نوع من التنظيم الذاتي للمجتمع حيث سيلغي الانفصال الانسان الخاص — الانسان العام وتتداعى الصورة التخييلية عن السيادة المدنية . وحيث لن يخضع الانسان ، بشكل خاص ، « لسيطرة العلاقات الانسانية » . وبالتالي الانسان الذي صودر وجوده : « لن يكتمل تحرر الانسان عندما يلغي الانسان الفردي في نفسه المواطن المجرد (. . .) ، ويتعرف على قواه الخاصة وينظمها بوصفها قوى

---

(١) ان ماركس يشرح العلاقة بين الدولة والمجتمع ، في اتخاذ موقعه مع نظريته عن العمل ، من منظور يميز على نحو متكامل ادوار المواطن والبورجوازي ، الفرد والدولة ، والتخصص الخاضع للحق الخاص . ان البورجوازي ، سيد في الظاهر ، يحيا حياة مزدوجة — « حياة سماوية وحياة ارضية ، تلك التي يحياها في اطار الجماعة السياسية وحيث ينظر اليه كوجود اجتماعي ، وتلك التي يحياها في المجتمع البورجوازي حيث يمارس ، بوصفه شخصاً خاصاً ، نشاطاته ، وحيث بتعبير آخر ، ينظر الى الآخرين كوسائل ، ويتدنى حتى يرى نفسه كوسيلة ويصير العوبة لقوى خفية » في :

A propos de la question Juive, In Oeuvres 111, Op. cit., P.356

وعلى هذا النحو تخفي مثالية الدولة البورجوازية اكتمال مادية المجتمع البورجوازي ، وفي الحقيقة تخفي تحقق كل ما تخفي من انانية . ان الثورة البورجوازية ذات معنى مزدوج ، تحرر المجتمع البورجوازي من السياسة ، ولكن ايضاً من مظهر من الكلي ، وفي الوقت نفسه الى اداة الجماعة التي تكونت في استقلال مثالي لنزجها في «عالم الحاجات ، والعمل ، والمصالح الخاصة ، والحق الخاص» ، حيث تجد الدولة اساسها الطبيعي . يبرز ماركس من المضمون الاجتماعي لحقوق الانسان حقيقه ان « الدائرة حيث يتصرف الانسان بوصفه وجوداً اجتماعياً تستحيل الى دائرة حيث يتصرف ، بوصفه وجوداً جزئياً ، على نحو ان الانسان الحقيقي والاصيل ليس المواطن بل البورجوازي في :

A propos de La Question Juive,Oeuvres Op. cit., PP.369 et372,.

اجتماعية . ويتوقف عن اعتبار القوة الاجتماعية بمثابة قوة سياسية خارجية بالنسبة له سيحدد الشرح الذي ستقدمه ، من بعده ، البراكسيس عن الحداثة (١) . ان فلسفة البراكسيس تقوم ، في الحقيقة ، على حدس انه . وتحت اشكال الضغط الوظيفي المرتبط بالمنظومات الاجتماعية البالغة التعقيد ، لم تختفي فكرة الكلية الاخلاقية ولا تزال ايضا ما يجيز تصورا متفائلا للمستقبل .

ومن هنا النقاش العنيف اساسا ، الذي يقدمه ماركس عن الفقره في « مبادىء فلسفة الحق » ، حيث يهاجم هيجل ، بلهجة جدالية الفكرة القائلة بأن « على الجميع . ان يشاركوا فرادى بالمداولات المتصلة بالشؤون العامة للدولة » يحقق ماركس في المهمة التي يتولاها ليبرز بنية اعداد للادارة تكون على مستوى « الجهد الذي يجب على المجتمع البورجوازي أن يبذله كي يتحول الى مجتمع سياسي او من المجتمع السياسي مجتمعا حقيقيا » (١) ان التوازي بين ماركس وهيجل مدهش بكل بساطة . كلاهما . في فترة محددة من مرحلة شبابهما ، يريان كخيار مقبول ، من اجل مصالحة المجتمع البورجوازي المنشق . اتخاذ الاعداد غير المفروض للارادة في جماعة اتصالية . تخضع لضرورات التعاون ،

---

(١) ادخل فيما اسميه « فلسفة البراكسيس » لا الاشكال المختلفة للماركسية الغربيه وريثة غرامشي أو لوكاتش فحسب (سواء النظرية النقدية أو مدرسة بودابست ، وجودية سارتر . وميرلو بونتي وكاستور ياديس ، أو فينومينولوجيا باسي (E. Pacy) فلاسفة البراكسيس اليوغسلافيون بل ايضاً الاشكال الراديكالية – الديمقراطية للذرائعية الامريكيه (ج ميد وديوي) والفلسفة التحليلية (تايلور Ch. Taylor) ارجع الى الموازي المعلم الذي يقترحه برنستاين (R.Y. Bernstein) في « البراكسيس والفعل » . Praxis and Action ، فيلادلفيا ، ١٩٧١ .

بمثابة نموذج ، كلاهما ينتهيان الى التنازل عن هذا الخيار . وللاسباب نفسها . ماركس ، كما هيجل - في الحقيقة يقعان تحت وطأة الضغوط التي تفرضها مقولات فلسفة الذات . على غرار هيجل . يبدأ (ماركس) باقامة مسافة بينه وبين ما يدركه بوصفه عجزا «ما يجب أن يكون» المرتبط باشتراكية طوباوية خالصة ، ودوما على غرار هيجل ، يستند الى الديناميكية التي يستخلصها من ديالكتيكية الانوار . وفي الحقيقة انه يجب . انطلاقا من المبدأ نفسه الذي تصدر عنه انتصارات المجتمع الحديث وتناقضات تفسير الحركة التي تنزع ،في آن واحد،إلى تغيير الجماعة واطلاق ما تتضمنه من إمكانات عقلانية . صحيح ان ماركس يربط تحديث المجتمع بامرين معا : نفاذ الموارد الطبيعية المتزايد على الدوام . والتكثيف المتزايد باستمرار لشبكة اجمالية من التبادل والاتصال ، وان مبدأ الحداثة الذي يعيد اليه انفلات القوى المنتجة يتأسس في براكسيس ذات منتجة اكثر مما يتأسس في تفكر ذات عارفة .

وكيما يبلغ هذا ، يكفي لماركس بكل بساطة ، في اطار النموذج الذي تقدمه الفلسفة الحديثة ، زحزحة التشديدات من مكانها ، والحقيقة . ان العلاقة ذات موضوع التي يميزها هذا النموذج يتقدم بيسر بشكلين اصيلين ، على غرار الذات العارفة التي تصوغ ، حول العالم الموضوعي ، اراء تحتمل صحتها او بطلانها ، حقق الذات الفاعلة ، من اجل انتاج شيء في هذا العالم نفسه ، على نحو غائي افعالا وتقدر قيمتها بنجاحها او اخفاقها . ان التماثل بين المعرفة والفاعلية يتجلى عندئذ في اسلوب تصور سيرورات التشكل الثقافي ، ان الذات والموضوع ، بمرورهما عبر الوسائط التي هي المعرفة والفاعلية ، يصلان الى تشكيلات ابدا

جديدة ، تصدر عنها ، كل مرة ، معززة او معدلة في شكلها . ان سيرورة التشكل الثقافي . بالنسبة لفلسفة التفكر – التي تعطي الامتياز للمعرفة – هي نمو الروح بمعنى سيرورة وعي – على النموذج الذي يقدم استعداد الذات للرجوع الى ذاتها بالمقابل ؛ بالنسبة لفلسفة البراكسيس – التي تعطي الامتياز للعلاقة التي تقيمها الذات الفاعلة مع عالم الاشياء الذي يمكنها التعامل معه – ستكون سيرورة التشكل الثقافي هي الحفاظ على النوع ؛ بمعنى سيرورة وابداع ذاتي (على النموذج الذي يقدمه استعداد الذات « للتموضع ») . ان مبدأ الحداثة ، في نظرها ، اذن لن يوحد بعد اليوم في وعي الذات بل في العمل .

يمكننا ، في الحقيقة ، ان نستنتج ، من هذا المبدأ . قوى الانتاج التقنية – العلمية . الامر بما هو عليه ، منذ اللحظة حيث يريد ايضا ، ان يدمج ، في مفهومه عن البراكسيس ، المضمون العقلاني للثقافة البورجوازية والمعايير التي تجيز له الكشف عن نصيب التراجع الملازم لكل تقدم ، فان على ماركس ان لايتصور مبدأ العمل بشكل اضيق مما ينبغي . بهذه الروح ، في كتابات الشباب ، يستوعبه (مبدأ العمل) (او يشبهه) بالانتاج المبدع للفنان الذي يوظف في اعماله القوى الاساسية والخاصة التي يستخلصها من نفسه ، ويستعيد ملكية الانتاج في تأمله العميق لعمله . هردر وهمبولت (Herder et Humboldt) كانا قد اوحيا بالصورة المثالية للفرد الذي يتحقق على نحو كلي ، لاحقا لهما شيلر والرومانسيون ، شيلينغ وهيجل اسسوا فكرة ثقافة تقوم على التعبير عن الذات في جمالية الانتاج . (١) باستيعاب « حياة

(1) Ch. Taylor, Hegel, Cambridge, 1975, Chap. 1,P.359 .

النوع برمتها » في الانتاجية الفنية ، يمكن انئذ لماركس ، فيما يخصه ، تصور العمل الاجتماعي بمثابة فاعلية يتحقق من خلالها بشكل جماعي (١) هؤلاء الذين ينتجون . كان يجب ان يقاس العمل الصناعي بالنسبة الى نموذج يحمل مضمونا معياريا حتى يتمكن ماركس عندئذ ان يميز بحزم بين القوى الاساسية التي حولّت الى موضوع (Objectivées) والقوى الاساسية « المستلبة » ، وبين براكسيس راض يمكنه الرجوع الى ذاته وبراكسيس هجر وتقطعت اوصاله . من تعبير الذات عن ذاتها الى خارجها الدائرة التي تنتقل في العمل المستلب من التعبير قد انقطعت الى استملاك القوى الاساسية التي صارت موضوعاً (منتجاً) وحيث يكون المنتج محروماً من الاستمتاع بما ينتجه ، محروماً مما يمكن ان يستعيد فيه ذاته ، ويكون نتيجة لكل ذلك مجرداً من ذاته .

ان العمل المأجور يوضح بشكل نموذجي ، ان الاستملاك الخاص للثروة المنتجة في اطار الفاعلية الاجتماعية ، يقطع الدائرة السوية للبراكسيس . ان العلاقة التي تبطن العمل المأجور تحول الفاعلية العينية للعمل الى هبة مجردة للعمل ، اي الى اسهام وظيفي في سيرورة رأس المال الذي يوضع للاستثمار . مصادرا بهذا العمل الميت ، المنتزع من هؤلاء الذين ينتجونه وبيان عدم التناظر الذى يكمن في حقيقة مقايضة قوة العمل بالاجو ، يكشف عن الالية التي تتيح شرح لماذا تستقل الدائرة التي تأخذ قوى العمل ، الاساسية المستلبة من العمال المأجورين بشكل منتظم بصوغ هذه الفرضية في اطار نظرية القيمة ، يمتد المضمون الجمالي والمعبر المرتبط بمفهوم البراكسيس الى عنصر من نسق اخلاقي . وفي الحقيقة ،

(١) نقد هابرماس لا سس فلسفة العمل (نص الماني ، فرانكفورت) ١٩٨٤ .

ان العمل المستلب . منذئذ لم يعد فحسب يبتعد عن النموذج المتصور استنادا الى جمالية الانتاج – تقترح براكسيس راض يعود الى نفسه – ؛ بل يبتعد ايضا عن النموذج الصادر عن الحق الطبيعي الذي يقدم معيارا لتبادل القيم المتكافئة .

الا انه لابد لمفهوم البراكسيس ان يضم اليه «الفاعلية النقدية والثورية». بقول آخر . الفاعلية السياسية الواعية لذاتها التي من خلالها سيقوم العمال المنظمون بايقاف السيطرة الرأسمالية للعمل الميت على الحي ويستملكون القوى الاساسية التي سلبتهم اياها عبادة الاصنام . وفي الحقيقة ، اذا فكرنا بالكلية الاخلاقية المحطمة كعمل مستلب ، ولئن كان عليها تخطي هذا الانشطار الذي يحطمها بالاستناد الى مصادرها وحدها ، لابد عندئذ من التفكير بالبراكسيس المحررة ، بدءاً من العمل . في هذه المرحلة يتعثر ماركس في الصعوبات نفسها التي تعثر فيها هيجل . ان فلسفة البراكسيس ، ليس لديها ، في الحقيقة وسائل تتيح التفكير بالعمل الميت بوصفه بين ذاتية غير مباشرة ومشلولة . وتبقى (فلسفة البراكسيس) شكلا من اشكال فلسفة الذات التي لاتضع العقل في تفكر الذات العارفة بالطبع الا انها مع ذلك تضعه في العقلانية الغائية التي توظفها الذات الفاعلة . ان العقلانية الوحيدة التي يمكنها ، في الحقيقة ان تؤكد ذاتها في العلاقات بين فاعل وعالم الاشياء المدركة بالحواس والقابلة للتداول هي عقلانية معرفية – أداتية ، وفي داخل هذه العقلانية الغائية يستحيل ازدهار القدرة الموحدة للعقل ، المتصوَّر ، عندئذ ، بوصفه فاعلية محرِّرة .

ان تاريخ الماركسية الغربية يقدم تمثيلا جيدا للصعوبات التي تواجهها فلسفة البراكسيس ومفهومها عن العقل على مستوى المقولات . هذه

الصعوبات تنبثق ، في كل الاحوال . من قصور في وضوح الاسس المعيارية للنقد . اكتفي بذكر ثلاثة منها :

آ) ان اتخاذ « الفاعلية العفوية » للعمل الاجتماعي بمثابة نموذج ، والمفهومة بوصفها الفاعلية حيث يحقق المبدع ذاته ، كان با مكانها ان تكون ، على الأكثر ، مبادرة ابداعية ، اذا ما اخذنا كمثال ، الفاعلية الحرفية ، على غرار الرومانسيين الذين رفعوا من شأنها ، كان هذا ، على سبيل المثال . الاتجاه الذي تبنته الحركة الاصلاحية ، المعاصرة لماركس ، حيث كان ملهماها جون روسكين (J. Ruskin) ويليام موريس (W. Morris) يريان في الحرفية الفنية عملا قيما . غير ان نمو العمل الصناعي سرعان ما اسقط هذا النموذج الذي يستوعب كلية سيرورة الانتاج ، ان ماركس ذاته ، توقف بدوره ، في نهاية المطاف عن الالتفاف نحو النموذج الذي كان يمثل ماضي الممارسة الحرفية ، ولكن اذا ما تحرينا مقدمات نظرية القيمة — العمل ، نلاحظ ان المضامين المعيارية الاشكالية الماثلة فيها تقلت اليها متسللة وبالتالي كانت مخفية — من قبل ماركس عن المفهوم الاول للبراكسيس . هذا ما يفسر لماذا بقي مفهوم العمل ، في التقاليدية الماركسية ملتبساً بمقدار لبس العقلانية الغائية الملازمة له .

متأثرا بهذا اللبس ينتقل التقدير الذي يمكن اجراؤه للقوى المنتجة من طرف الى آخر . بعضهم يبتهج بانتشارها — بصورة خاصة التقدم العلمي والتقني — اذ يرى فيها القوة المحركة للعقلانية الاجتماعية . ويدعم تفاؤله في حقيقة : انه تحت الضغط المعقلن للقوى المنتجة ، لابد من تثوير المؤسسات التي تنظم معا توزيع السلطة الاجتماعية والوصول

المتباين لوسائل الانتاج . وآخرون يحذرون من عقلانية تبتغي السيطرة على الطبيعة . وتتحد نتيجة لذلك . بلا عقلانية السيطرة الطبقية. اذا كان العلم والتقنية لايزالان في نظر ماركس . يمتلكان بشكل لا يطاله الشك . طاقة تحرير ، فانهما . في نظر لوكاتش وبلوخ (Bloch) ، وماركوزه (Marcuse) لم يقوما بتحولهما الى وسيط اكثر فاعلية من القهر الاجتماعي .و كما نرى ، تتعارض الشروح تعارضا كليا ؛ يرجع هذا الى حقيقة ان ماركس لم يهتم ابدا بانشاء علاقة بين العقلانية الملموسة للفاعلية المتجهة الى غاية عقلانية الفاعلية العفوية المذكورة حدسيا — بقول آخر ، براكسيس اجتماعي حيث لاتقدم صورة اتحاد العمال المنتجين بشكل حر لنا الا مقاربة واهية .

ب) ثمة صعوبة اخرى ، صعوبة تنجم عن التعارض بين العمل الميت والعمل الحي . لئن انطلقنا من مفهوم العمل المستلب، فان سيرورة الانتاج بتوقفها عن التعين بقيمة الاستخدام ، تظهر كشكل شبحي للقوى الاساسية ، مغفلة مذ ذلك ، قد تمت مصادرتها من هؤلاء الذين ينتجونها . وان نحن تبنينا موقف فلسفة البراكسيس ، فاننا نقصد عندئذ ان الشبكة النظامية (Complex systémique) التي يشكلها التنظيم الرأسمالي للمجتمع ؛ وملحقاته الحكومية هي محض وهم وان الغاء علاقات الانتاج يحيلها الى عدم . وعندئذ ، وفي مثل هذا المنظور ، كل هذه التمايزات البنيوية التي لايمكن امتصاصها في الافق الذي يسترشد بالنظر إليه كل الافراد الناشطين ، لم يعد مبرر لوجودها . ان السؤال عما اذا كانت النظم الفرعية (التحتية) التي ينشئها وتنظمها الشبكة التي توحد بين المجتمع الرأسمالي والدولة تمثل خصائص ذات قيمة وظيفية

خاصة ، مستقلة عن بنية تقوم على الطبقات . ان نظرية الثورة تراهن ، خلافا لذلك ، على حقيقة ان العلاقات الاجتماعية المشيأة . كل العلاقات التي جعلها النظام مستقلة يمكن امتصاصها في افق العالم المعاش ، الا انه اذا كان الغاء التفاوت يشكل . في شروط الحياة البالغة ، التعقيد الاسلوب الوحيد للتفكير في التحرر والمصالحة ، فان النظرية النظامية تحظى من جانبها ، بالظروف المواتية لمواجهة تعقيدات عنيدة لكنس القدرة الموحدة للعقل بوصفها محض وهم .

ج) تلك الصعوبات :الواحدة مثل الاخرى ، ترجع الى ان الأسس المعيارية لفلسفة البراكسيس بقيت غائمة ، بشكل خاص ، بمقدار اهمالها معرفة ماذا كان مفهوم البراكسيس يمتلك الوسائل الحقيقية للاضطلاع بمهمات ترجع الى نظرية نقدية للمجتمع . ان تقدير العمل الاجتماعي بالفاظ جمالية للانتاج ، وبالتالي ، تزويد المفهوم بامتداد عملي واخلاقي لهي مسادرات تستلزم تأسيسا عقليا ، ان البحوث ذات المنهج الاشكالي — أكانت تنتمي الى الانثروبولوجيا ام الى الفينومنيولوجيا الوجودية — لاتجيز بلوغ مثل هذا التسويغ . عندئذ تصل الى هذا الموقف — الاكثر تماسكا مع ذاته — الذي يقوم على الامتناع عن خلط العقل بمفهوم البراكسيس الا بمقدار ما يمكن اقتطاعه من عقلانية غائية خاصة بالفاعلية القصدية ، وبتوكيد الذات (١) .

يضمن مبدأ العمل ، للحداثة علاقة ممتازة بالعقلانية بلا جدال . يبقى انه يقع على عاتق فلسفة البراكسيس بالضرورة الاضطلاع بمهمة

(١) حول الصفة غير المستخدمة (العتيقة) لنمط الانتاج ارجع الى الاستطراد الذي يلي هذا الصفحات .

مماثلة لتلك التي كانت تضطلع بها ، في زمانها ، فلسفة التفكر. ان بنية التعبير عن الذات في خارج الذات(*) ليست اقدر من بنية رجوع الذات الى ذاتها على الافلات من ضرورة « التحويل الذاتي » إلى موضوع (Auto-objectivation) ولهذا فان سيرورة تشكل النوع تتعين من خلال النزوع الذي يريد للافراد — بمقدار ما يسيطرون على الطبيعة الخارجية بعملهم — ان لايكتسبوا هويتهم الا مقابل قهر طبيعتهم الداخلية . ولتخليص العقل المتمركز على الذات ؛ من هذه العلاقة المعقدة مع نفسه كان هيجل، في عصره، قد عارض رفع وعي الذات الى المطلق بملكة الروح التي ليس لها من وسيط سوى نفسها ، وبشكل مطلق . وكي تهجر فلسفة البراكسيس ، بحق ، هذا الحل المثالي عليها ان لاتوفر على نفسها وجوب حل مشكلة مماثلة ازدادت حدة . وفي الحقيقة ، بم يمكنها معارضة اداتية عقلانية غائية تتقدم بمثابة كلية اجتماعية منذ اللحظة حيث عليها ان تفهم نفسها ، من منظور مادي بوصفها مكونا وناتجا لهذا الكل المشيأ — منذ اللحظة حيث تتجلى ضرورة التحول إلى موضوع حتى في الاندفاع النقدي ، الأكثر عمقا ، للعقل ؟

هوركيمر وادرنو في ترجمتهما لجدلية العقل ، لم يقوما الا بتشديد حدود هذه الاحراج ، دون متابعة البحث للعثور على حل . ومؤكد انهما وضعا مقابل العقل الاداتي « تذكرا » (Remémoration) للبحث عن اقل حركة يمكن ان تشهد على تمرد او عصيان للطبيعة ضد

(*) Extériorisation de Soi التعبير عن الذات الى الخارج بانتاج ثقافي (فني ادبي فلسفي الخ) .

تحويلها الى اداة . وايضا اعطيا اسما لهذه المقاومة : محاكاة (mimésis (*)
اسما يستدعي اقترانات قصدية : معاناة ومحاكاة كل هذا يستحضر علاقة بين الاشخاص حيث يخرج احد الاشخاص من ذاته ليتحد بالاخر حتى يذوب فيه ، دون ان يكون عليه ان يفقد هويته ، ولكنه يتيح ، على هذا النحو ، اعطاء الكل في واحد التبعية والاستقلال الذاتي : « ان الاستعداد المصالح لن يلحق ، ما هو غريب ، بامبريالية فاسفية . ولكنه سيجد سعادته في القرب الممنوح له ، ان هذا الغريب يظل البعيد والمختلف فيما وراء المغاير (Hétérogène) بوصفه الخاص » . (١)
يبقى ان مثل هذه الملكة المقلدة لاتخضع لتصور مفهومي ملائم لعلاقات ذات — موضوع وحدها ، يظهر هذا التمثيل اذن بمثابة اندفاع عار ، بمثابة النقيض المحض والبسيط للعقل . ان نقد العقل الاداتي لايسعه الا ان يرفض بوصفه اهانة ما يعجز عن تفسيره نتيجة لقصوره الخاص . ان المفاهيم التي يلتزم بها هي في الحقيقة ، تلك التي تتيح للذات ان تتولى امر بلوغها الطبيعة الخارجية والداخلية ، غير انه ليس بمقدور هذه المفاهيم ان تمنح النطق لطبيعة حولت الى موضوع التي يمكنها ، على هذا النحو ، من نقل ما يصيبها من الذوات . يحاول آدورنو في « الجدلية السالبة » اولا الاحاطة بما لايجيز القول تقديمه ، لينسب بعد ذلك ، في « نظرية الجمال » إلى الفن باسلوب مهيب ، الكفاءة المعرفية .

(*) Mimesis كلمة يونانية تعني المحاكاة .

(1) T.W. Adorno, Negative Dialektik (1966), Francfort, 1973, P.192,

ترجم إلى الفرنسية: Dialectique Negative ، ترجمة عن الألمانية مجموعة الترجمة الكوليج الفلسفيه في باريس ، باريس . P.152

ان التجربة الجمالية الكامنة في الفن الرومانسي ، والتي ادخلها ماركس الشباب خفية في مفهوم البراكسيس ، تجذرت اذن في الفن الطليعي ، ولئن كان ادورنو يستدعيها بوصفها شاهده الوحيد ، فانه يستدعيها بعد الان ضد براكسيس دفن تحت انقاضه ما كان يعني العقل في الماضي ان النقد اذن محكوم عليه بالاقتصار على ان يعين على فهم لماذا هذه الملكة الممثلة لايطالها الادراك النظري وتجد ، لبعض الوقت ، ملجأ ، في الاعمال الأكثر تقدما ، عبر شكل تدريب على الاسلوب .

IV

رد المحافظين الجدد على فلسفة البراكسيس

ان الموضوعات المفضلة لدى المحافظين الجدد ، وبعد سقوط الاوهام الذي سببته الماركسية اتخذت اليوم — خاصة في مجال العلوم الاجتماعية — مكانها في مقدمة المسرح ، وصدر معظمها عن اليمين الهيجلي . ان اتباع هيجل الرسميين — سأرجع بشكل اساسي الى روز نكرانز (Rosenkranz) والى هينريكس (Hinrichs) ؛ واوبنهايم (Oppenheim) — ببضع سنوات اكبر من ماركس ولكنهم ردوا مباشرة ، لا على انتاجه ، بل على التحدي الذي كانوا قد ادركوه في مذاهب وحركات الاشتراكيين الاوائل من الفرنسيين والانكليز — وحيث كان لورنز فون ستاين (L.von stein) الناطق باسمهم في المانيا (١) . هؤلاء الهيجليون من الجيل الاول كانوا يعدون انفسهم محامين عن الليبرالية التي الهمت الفورمارز (٢) يبذلون جهدهم كيما يستخلصوا

(١) لورنز فون ستاين (L. Von Stein) نشر عام ١٨٤٩ (في ليبزيغ) « تاريخ الحركات الاجتماعية في فرنسا » بثلاثة اجزاء الذي يكمل كتاباً بعنوان « الاشتراكية والشيوعية في فرنسا المعاصرة » (ليبزيغ ١٨٤٢) .

(٢) الفورمارز (Vormarz) هي حركة افكار ليبرالية كما دعيت فيما بعد لكونها الهمت ثورة آذار ١٨٤٨ .

من الفلسفة السياسية الهيجلية مبادىء تتيح لهم . في آن واحد ، انشاء دولة الحق الليبرالي ، وفرض حد ادنى لدولة اجتماعية من خلال بعض الاصلاحات . وقاموا بتبديل الاولويات بين عقل هو بمفهومه الوجود الفعلي الوحيد وبين الاشكال المحددة لتجليه في داخل التاريخ . ان الشروط التجريبية تقتضي التحسين لكونها الاطار حيث لاتني وجوه من الماضي من اعادة انتاج ذاتها . والتي تم تخطيها من قبل . يعتقد هيجليو اليمين ، شأنهم في ذلك شأن هيجليي اليسار ، بحقيقة ان الحاضر « كما يتبلور في الفكر (. . .) . ليس مجرد تصور نظري ، انه يتطلع ايضا الى النفوذ الى الواقع على المستوى العملي . هم ايضا يتصورون الزمن الحاضر بوصفه الموقع المميز لتحقيق الفلسفة : يجب ان تتناسب الافكار مع المصالح الموجودة . هم ايضا يسعون الى دمج الجوهر السياسي للدولة في اعداد للارادة ، المتصل بلا تردد بالزمان (١) .

ان اليمين الهيجلي ليس غافلا عن الطاقة الصراعية التي تلغم المجتمع

---

(١) ان دراسات روزنكرانز (Rosenkranz) حول مفاهيم الحزب السياسي والرأي العام توضح على نحو مأساوي ، اندلاع الوعي الحديث للزمان في عالم الفلسفة السياسية الهيجيلية . في الدعوى التي يرفعها المستقبل على الماضي ينحل الخط التاريخي المتصل في تتالي لحظات راهنة . انه الرأي العام ، المتصور وكأنه في تحول مستمر ، الذي يشكل المسرح لصراع يندلع ليس فحسب بين حزب التقدم وحزب النظام القائم ، ولكن ايضاً في داخل الاحزاب نفسها ، كل حزب مشدود بالدوامة التي يولدها الاستقطاب بين الماضي والمستقبل ، وينشطر الى اجزاء الى اتجاهات وهوايات . حتى فكرة طليعة ستجسد المستقبل في الديناميكية الراهنة ليست غريبة على الليبراليين — في « البيان الشيوعي » نجد فحسب صياغتها الأكثر حسماً .

البورجوزي ، ولكنه يرفض بلا تحفظ الدرب الشيوعي (١) . ان الهيجليين الليبراليين والهيجليين الاشتراكيين ينقسمون جذريا حول مسألة : الغاء الفارق بين الدولة والمجتمع . بعضهم يخشاه ، والاخرون يرغبون فيه . لقد كانت قناعة ماركس ان هذا التنظيم الذاتي للمجتمع ، والذي يجرد السلطة العامة من كل صفة سياسية سيضع بالضرورة حدا لهذا الوضع الذي ، حسب فكرة معارضة سيحدث نتيجة لذلك — بتعبير آخر يضع حدا للانحلال الكلي في التنافس المباشر للمصالح الطبيعية ، وللاخلاق الاجتماعية الجوهرية . يعلن الجانبان إذن موقفا ناقدا حيال المجتمع البورجوازي . اذ يشكل بالنسبة للفريقين دولة لاتراهن الا على الندرة والفهم، دولة هدفها الوحيد ينحصر في رخاء الافراد وبقائهم، ومضمونها الوحيد العمل وسعادة الاشخاص الخاصة ، ومبدؤها الوحيد ، الارادة الطبيعية ، ونتيجتها الوحيدة اعاده انتاج الحاجات . وحقيقة القول يرى هيجليو اليمين في المجتمع البورجوازي التحقق المحض والبسيط

---

(١) يوجه اوبنهايم (Oppenheim) هجومه الى امبرطورية التنافس العمياء ، العرض والطلب « والى » طغيان رأس المال والاقطاع » أو الملكية الكبيرة » المتروكة لذاتها » بدلا من « اللجوء الى اوليغارشيه ملاكين « كان يعتقد بضرورة تدخل الدولة في » « معبد الوضع الصناعي » المزعوم : « شهدت الادارة ، دون ان تتحرك ، اختراق الرأسماليين الكبار لطريق نقل حيث كانت تمر ، تحت الغطاء المضلل المنافسه الحرة ، جملة الثروات القومية «الثروات ، والرخاء». هينريكس (Hinrichs) يرى ان نظام العمل والحاجات لن يكون قادراً على الوفاء بوعده بالحرية الذاتية الا اذا ضمن للعامل إمكان حماية حياته وان يكون ذكياً ، واذا وضع في حال يصير فيه ملاكاً . روزنكرانز اخيراً يتوقع « ثورة دموية جديدة » اذا لم تحل « المسائل الاجتماعية الاكثر ضرورة » .

لمبدأ الاجتماعي وتأكيده ، الى حد ان الغاء التباين السياسي والاجتماعي ، في نظرهم ، سيؤدي الى الحكم المطلق للمبدأ الاجتماعي (١) . يظهر المجتمع منذ الابد بمثابة مجال يقوم على التفاوت في الصفات وفي الاستعدادات والحاجات الطبيعية . ويشكل اذن ، مجموعة متماسكة موضوعية غير ان مقتضياتها الوظيفية ، تمارس بالضرورة عبر الاتجاهات الذاتية للعمل . امام هذه البنية وهذا المستوى من التعقيد فان كل محاولة ترمي الى المبدأ المدني للمساواة في المجتمع واخضاع الجماعة للاعداد الديمقراطي للارادة الموضوعة في المقدمة من قبل اتحادات المنتجين ، محاولة مصيرها الفشل .

ههنا تقد استعاده ماكس فيبر ودعمه . لقد كان على صواب في تنبئه بان الغاء الرأسمالية الخاصة لن يؤدي اطلاقا الى اختفاء القفص الفولاذي للعمل الصناعي الحديث . ان الجهود المبذولة ، في الاشتراكية الحقيقية « لحل المجتمع البورجوازي في المجتمع السياسي لم تؤدي الى تحويله إلى بيروقراطية ،وعبر ضبط اداري كلي الحضور ، الى مد الضغط الاقتصادي الى كل مجالات الحياة .

من الجانب الاخر اليمين الهيجلي، بثقته بقدرات التجديد التي يمكن لدولة قوية ان تمتلكها ، غرق بدوره.وعلى هذا استمرّ روزنكرانز بالدفاع عن النظام الملكي،الذي كان يبدو النظام الوحيد القادر على ضمان موقف محايد للحكومة يعلو على الاحزاب ويكبح تعارض المصالح

---

(١) ان موقف لوبه(H . Lubbe) اليوم ، مشابه لهذا الموقف في كل نقاطه في Philosophie nach der Aufklarung , Dusseldorf. 1980 .

ويضمن اتحاد الخاص بالعام . من مثل هذا المنظور ، على الحكومة ان تظل المرجع الاخير فقط وبدرجة قدرتها على تحليل رموز كتاب الرأي العام لمعرفة ما يحتاج اليه الناس» ادى مثل هذا الموقف، في تاريخ الافكار ، الى سلالة نظرية لم تمر عبر كارل شميت (K.schmitt) فحسب ، بل ايضا عبر منظري الحق العام الذين ، بالنظر الى تعذر الحكم في جمهورية فيمار اعتقدوا بضرورة تبرير الدولة الكلانية (١) وفي هذا التقليد لئن تمكن مفهوم الدولة الجوهرية ان يتحول الى مفهوم دولة متسلطة ببساطة وبشكل خالص : فان هذا التحول يرجع الى ان السلطة ، التي ظلت مرجع هيجلي اليمين (الروح الذاتية ، الروح الموضوعية ، الروح المطلقة) وقد قضي عليها بشكل اساسي (٢). بانتهاء النازية قام هيجليو اليمين بانطلاق جديد لمراجعة مواقفهم حول نقطتين . من جهة ، تزودوا بابستمولوجيا من خارج ميدان العلوم الطبيعية والانسانية — بتعبير آخر ، من خارج المجال الثقافي القائم ، الذي تديره ملكة الفهم

(١) فيما يتصل بمؤلفات فورستوف (E. Forsthoff) وهوبر (E.R. Huber) ولارنز(K–Larenz) الذين يوسمون وجهة النظر هذه ، ارجع ايضاً الى ماركوزه في « الثقافة والمجتمع » . « Culture et Société,Paris, 1970, P.67

(٢) ان هيجلي اليسار هم الذين بدؤوا سيرورة التفسخ هذه . ولاحقاً ، التفكر المنهجي الذي احدثه الاختراق الساطع للعلوم الطبيعية والعلوم الانسانية عبر « الوضعية » و« المذهب التاريخي — سرعان ما جردوا من المصداقية كل ما كان يقصد تجاوز « فكر محض للفهم » لئن تمكن روزنركرانز من الاستمرار في الكلام عن العظمة الخالدة للروح الحاكمة في التاريخ فان فلسفة التاريخ هذه قضي عليها في نهاية القرن التاسع عشر . وهكذا منذ ذلك الحين ، أي واحد يريد صورة الفكر لتخطي المجتمع البورجوازي بالدولة لم يعد لديه سوى المفهوم الاسمي للسلطة السياسية والتي جردها ماكس فيبر من كل دلالة عقلانية . في اقصاه ، بقي امكان تناول الدولة في تصورها الوجودي ، يحملها بدلا لا ت مستعارة من العلاقات الشخصية ، الحقد والصداقة .

ـ لم تبق على اي حق للعقل ، من جهة ثانية ، قبلوا بتفسيرات علم الاجتماع التي توحي بأن الدولة (بوصفها مرتبطة وظيفيا بالاقتصاد الرأسمالي) اذا كانت مسؤولة في أسوأ الاحوال ، في اطار تقسيم العمل المعمول به في المجتمع الصناعي ، عن الوجود الخاص والمهني للفرد . فانها لاتعير اي اهتمام بمنحه المزيد من الكرامة المعنوية . انطلاقا من هذه المقدمات ، سيقوم كتاب من امثال هانس فريير (H.freyer) وجواشيم ريتر (J. Ritter) (١) بتجديد موضوعات تفكير اليمين الهيجلي . من هذا المنظور لايقع اذن على العلوم الانسانية ارث الفلسفة فحسب ـ التي ستجد نفسها مطرودة بهذا الشكل ـ في حين يرجع الى الاخلاق والدين والفن ـ ثلاثتها معا قوى التقاليد ـ ان تؤدي دورا تعويضيا ـ لم يعد بوسع الدولة منذئذ الاضطلاع به . نحن اذن امام محاجة مختلفة تسمح بموقف ايجابي نحو الحداثة الاجتماعية (لأنها تؤسسها) في الوقت الذي تبخس فيه من قيمة الحداثة الثقافية وان الاحكام التي يطلقها اليوم؛ المحافظون الجدد ـ الامريكان والالمان ـ مدموغة بشكل قوي بمثل هذا النموذج التقييمي (٢) . هذا ما سأقوم بشرحه بالاعتماد على الدراسات الأكثر تاثيراً في الجمهورية الاتحادية : دراسات جواشيم ريتر .

ان ما يصف ، في المستوى الاول ، تفسير ريتر هو بتر الحداثة من وعي الزمان الذي بلغت انطلاقا منه ، فهمها لذاتها . بمقدار ما يعيد المجتمع الحديث الانسان الى طبيعته الذاتية ، الى المتعة والعمل ، وبمقدار

---

(1) H. Freyer, «Weltgeschichte Europas» 2 Vol., Wiesbaden, 1948 (Stuttgart. 1954), et Theorie Des Gegenwârten Zeitalters, Stuttgart, 1955 . Ritter, «Metaphysik und Politic» Francfort, 1969.

(2) J. Habermas, « les Néo—Conservateurs..... Op. cit.

مايعيد انتاج ذاته باستخدام الطبيعة الخارجية واستغلالها في الصناعة ، يقدر ريتر ان الجوهر التاريخي للحداثة يتسم بعلاقة لاتاريخية مع الطبيعة. ان العالم الحديث « يسقط الصورة المحتملة بتنظيم تاريخي انطلاقا من الوجود الاجتماعي للانسان » (١) . وفي داخل هذا اللاتاريخية بتأسيس انشطار الوجود الاجتماعي : « ان ما يحدث مع الحداثة هو (. . .) نهاية ما كان عليه التاريخ ، بين المستقبل والاصول لاتوجد اية علاقة» . (٢)

يحمل مثل هذا الوصف اضافتين . الاولى هي ان الحداثة يمكنها نشر ديناميكيتها الخاصة بها ، مستقلة عن التراث الذي ينقله التاريخ ، ديناميكية تمنحها استقرار طبيعة ثانية . بهذا ترتبط الفكرة التكنوقراطية القائلة بان سيرورة التحديث ستكون تابعا لضغوط واقع لايمكن التاثير فيه . الثانية هي ان مواطني العالم الحديث مدينون ، بشكل دقيق ، بحريتهم الذاتية للتجريد الذي تخضع له البنى التاريخية للحياة ، فاذا لم يتطوروا عبر غلاف من التقاليد التي تحميهم ، فانهم سيسلمون ، بعنف ، للمقتضيات الوظيفية للاقتصاد والادارة . ترتبط بهذا فكرة المذهب التاريخي ومفادها امكان حماية الحرية الذاتية — التي تتقدم باساوب الا نشطار — من دمج اجتماعي ، ومن الخضوع الكلي للبيروقراطية بشرط وحيد هو ان تقوم القوى التي كانت تشكل التقاليد ، على الرغم من تداعي قيمتها ، بدور معوض . لقد فقدت هذه القوى كل صلاحية موضوعية ، ولكن ينبغي تثبيتها في السمو الذي يمكن الاحتفاظ فيه

(I) J. Ritter, Hegel and Franzosische Revolution, Francfort, 1965, P.62/ ترجم هذا النص بتصرف إلى الفرنسية بعنوان : Hegel et La Révolution Française, : Paris, 1970.

على المستوى الخاص : بمثابة منابع ايمان مرتبطة بـ « الحياة الشخصية ، بالذاتية ، وبالاصول » (١) ينبغي ، حسب رأي ريتر ، للاستمرار التاريخي الذي اضاع ، في العالم الحديث ، حقيقة وجوده الخارجي ، ان يصان في دائرة الحرية الداخلية : « ان الذاتية اضطلعت بمهمة صيانة معرفة الله ، والجمال ، والاخلاق الاجتماعية والابقاء على حضورها في كل من الابعاد الدينية والجمالية والاخلاقية . بكلمة واحدة كل ما يصبح ذاتيا محضا ، على ارض المجتمع ، وفي تشيؤ العالم . هذا ما يصنع عظمة الذاتية ويضعها في خدمة التاريخ العام » .

لقد احس ريتر بصعوبة طرح مثل هذه النظرية في التعويض ، الا انه لم يدرك بشكل حقيقي ما يوجد من مفارقة في تقليديته وما تحمل من يأس . كان الخط التاريخي قد ادخله عليها كيف يمكن للتقاليد التي شهدت اختفاء بالاضافة الى تداعي الصور الدينية والميتافيزيقية للعالم ما كان يجعلها واضحة بشكل اساسي ، الاستمرار في البقاء بوصفها سلطات الايمان الذاتية ، في الوقت الذي لايقر فيه الاسلطة العلم لتؤسس بالبنية العقلية ما ينبغي ان يكون حقيقة ؟ يعتقد ريتر ان بامكانها ان تصير من جديد خليقة بالايمان ، عبر العلوم الانسانية التي تحتفظ بذكراها .

لقد انفصلت العلوم الحديثة عن العقل الذي تطلعت اليه التقاليد الفلسفية . ومعها انقلبت العلاقة الكلاسيكية بين النظرية والممارسة . ان علوم الطبيعة التي تنتج معرفة يمكن استغلالها تقنيا صارت شكلا تفكريا للبراكسيس ، انها بعد الان القوة المنتجة الاولى . وتنتمي للشبكة

---

(1) J. Ritter, «Subjektivitat und industrielle Gesellschaft» in Subjectivitat, Francfort, 1974, P.183.

الوظيفية للمجتمع الحديث . ويصح هذا ايضا ، ولو بمعنى آخر ، في العلوم الاجتماعية . ومن المؤكد ان هذه لاتعمل على اعادة انتاج الحياة الاجتماعية ولكنها ، بلا ريب . تشترك في التعويض عن النواقص الاجتماعية . ان المجتمع الحديث يتطاب « هيئة تعويض عن لا تاريخيته وتبقيه مفتوحا وحاضرا في عالم التاريخ والافكار الذي يترتب عليه ان يضعه في خارجه » (١) يبقى ان الارجاع الى الوظيفة التي تشغلها العلوم الانسانية . غير كاف لتبرير الصدق النظري لمضمونها . اذا انطلقنا ، مثل ريتر ، من فهم العاوم الانسانية الممعنة في موضوعيتها لذاتها (Odjectiviste) ، فاننا لانرى بماذا يترتب على السلطة المرتبطة بالمنهج العلمي ان تنتقل الى المضامين التي جعلتها تاريخيا ماثلة عبر هذاالمنهج.ان المذهب التاريخي يتخلص عبر المماثلة(Analogiquement) من المسألة التي كان من المفروض ان يحلها ، بالنسبة لريتر : ان المتحفية التي انتجتها العلوم الانسانية لاتعيد إلىالقوىالتي كانت تشكل التقاليد ، قوتها بمثابة قانون ، بعد ان فقدت قيمتها . ان تكثيف المذهب التاريخي للانوار (عصور الانوار) لايمكنه تحييد اثر المسافة التي ظهرت مع الانوار في القرن الثامن عشر ، في عصر كان فيه لاتاريخيا (١) .

جواشيم ريتر يربط شرحا تكنوقراطيا للمجتمع الحديث باعادة تقييم وظيفية للثقافة التقليدية . من هذا استنتج تلامذته المحافظين الجدد ان كل التجليات غير المرغوب بها التي لاتندمج في صورة حداثة عمها

---

(1) H. Sehandelbach, Geshcichtsphilosophie uach Hegel, Die probleme des Historismus, Fribourg— Munich, 1974.

السلام بوساطة التعويض . ينبغي ان توضع في حساب نشاطات يمارسها هؤلاء الذين يجعلون من انفسهم « واهبي المعنى » بهدف الثورة الثقافية انهم يتخلصون من النقد الذي كان هيجل الشيخوخة قد اعده ضد مجردات تحشر نفسها بين الوجود الحقيقي العقلاني (Effectivité rationnelle) وشعور هؤلاء الذين ينتقدونها ، غير ان هذا يتخذ هنا اسلوبا تهكميا . بعد الان ، في الحقيقة . لم تعد تقوم ذاتية هؤلاء الذين ينتقدون الحقيقة العقلانية . كما يرى ريتر ، على عجزها عن تصور شكل موضوعي للعقل . على الارجح . سيوجه اللوم لهؤلاء النقاد على الخطأ الذي يرتكبونه باستمرارهم التعويل على ان الواقع لايمكنه ابدا ان يتخذ صورة عقلانية . لايمكن لمثل هذه الانتقادات الا ان تقتنع بمعارضتها وتقر ان التقدم العلمي غدا « بلا اهمية على صعيد الافكار السياسية » : ان المعارف المكتسبة من العلوم التجريبية تؤدي الى تجديدات تكنولوجية او الى توصيات اجتماعية تقنية (So ciote chnique) اما التفسيرات التي تزود بها العلوم الانسانية فانها تضمن الاستمرارات التاريخية . وكل من يعلن عن تطلعات نظرية تتجاوز واقع الحال ، او تعلم لاحقة باثار خطى المعلمين — المفكرين ، فلسفة او نظرية للمجتمع تشي بالمثقف المختبيء فيه ، المضلل الذي يتقدم تحت قناع التقدمية ، بوصفه عضوا بنصاب كامل من كهنة — طغاة « الطبقة الجديدة » .

من الحاجة إلى التعويض التي ينسبونها لحداثة اجتماعية غير مستقرة ، يستخلص المحافظون الجدد نتيجة اضافية ، اذ يرون لهذا السبب ، ضرورة ابطال مفعول المضامين المتفجرة التي تخفيها الحداثة الثقافية . انهم يرفضون الاعتراف لامكان وعي الزمان من القاء نظرة سديدة على

المستقبل ، وان يسهر ، على الصعيد الثقافي ، كي يتجه كل شيء للاحتفاظ بذكرى الماضي ، باستثناء ما ابتلع في سياق ديناميكية التحديث هذه . ان هذا الاتجاه التقليدي يرفض على الكلية الاخلاقية حقها وينكر عليها وجهات نظرها البناءة والناقدة ، تماما كما ينوي حرمان الفن الطليعي من قوة ابداعه وتمرده . ان جماليات تتجه نحو الماضي (١) تستبيح بصورة خاصة،الموضوعات التي انبثقت اولا في رومانسية يينا والتي اغتذى منها نيتشه ، لتصوغ نقدها الذي الهمته الجماليات للعقل .

نوى نيتشه تفجير اطر العقلانية الغربية حيث أستمر اتباع الهيجالية — من اليمين ومن اليسار — بالتحرك . في داخل هذا المذهب الموجه ضد الخط الانساني — الذي مده ، كل من هيدجر وباتايل بطريقته الخاصة — يوجد التحدي الحقيقي ، الموجه لقول الحداثة وعليه سأحاول ، اولا عند نيتشه ، ان اكتشف ما تخفيه جذرية الحركة التي يفترضها مثل هذا التحدي . فاذا ما تبين لنا ان هذا الدرب الذي شقه نيتشه لايقدم هو ايضا مخرجا جادا للخروج من فلسفة الذات ، عندئذ لابد لنا من العودة الى ذاك الحل الاخر الذي كان هيجل قد ترك، جانبا في يينا ، وبالتالي العودة الى مفهوم عقل اتصالي ، يوضح في ضوء آخر ديالكتيك العقل (Raison) ومن الممكن جدا انه في هذا التقاطع الاول — الذي كان قد توقف امامه ماركس الشباب ، في نقده لهيجل — اتخذ قول الحداثة الاتجاه السيء (٢)

(1) J. Ritter, Landschaft. Zur Funktion des Aesthetischen in der Modernen Gesellschaft, in Subjektivitat, Op. cit., P.141.

(٢) ارجع لاحقاً إلى الفصل ٩

استطراد حول الصفة البالية لنموذج الانتاج

طالما تعينت نظرية الحداثة وفق مقولات خاصة بفلسفة التفكر ، اي وفقا لمفاهيم المعرفة ، والوعي ، ووعي الذات ، فان علاقتها الداخلية بمفهوم العقل او العقلانية كانت جلية . غير ان هذه العلاقة فقدت وضوحها حين تعلق الامر بالاحتفاظ بها انطلاقا من مقولات صدرت عن فلسفة البراكسيس ، مثل مقولة الفعل ، وسيرورة الابداع الذاتي ، والعمل. مؤكد انه في النظرية الماركسية في قيمة العمل – حسب عمليات خفية يصعب ادراكها – لاتزال تتداخل المضامين المعيارية للمفاهيم المختلفة (براكسيس وعقل ، فاعلية انتاجية وعقلانية) . لكنه ، ومنذ العقود الاولى لقرننا ، توقف مثل هذا التداخل نهائيا عن كونه قابلا للتصديق عندما قام منظرون من امثال غرامشي ، لوكاش ، هوركيمر ، وماركوزه باحراز قيمة نقد للتشييء يعارض المذهب الاقتصادي والمذهب الموضوعي التاريخي (Objectivisme historiciste) للدولية الثانية . بالرجوع الى المعنى الاصلي لنقد البراكسيس ، تطور بخط مواز تياران فكريان في داخل الماركسية الغربية . احدهما يتعين بالنظر الى اسهام فيبر ، والثاني بالنظر الى اسهام هوسرل وهيدجر . وهكذا تصور لوكاتش الشاب والنظرية النقدية التشييء بمثابة تعقيل ، ليصلا بمجاوزتهما النظرية الهيجلية من زاوية مادية ، الى مفهوم نقدي للعقلانية ، دون ان يكون عليهما اللجوء إلى نموذج الانتاج . (١) .

---

(١) حول هذه النقطة ارجع الى برنكهورست

« Paradigmarken und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft » In Soziale Welt, 1983, P. 25.

في مواجهة هذا ، اتاحت قراءة ماركوزه الشاب لكتابات ماركس الاولى في ضوء فينومينولوجيا هوسرل، كما اتاحت لاحقا لسارتر تجديد نموذج الانتاج ، الذي افتقر آنذاك ، كما اتاحت له تطوير مفهوم براكسيس ، قوي بمضمون معياري ، دون ان يكون عليه اللجوء الى مفهوم العقلانية . لم يكن من الممكن التقاء هذين التيارين من جديد الا اذا تدخل تغيير للنموذج ، هذا ما حدث ، مع الانتقال من الفاعلية الانتاجية الى الفاعلية التواصلية ، ومع ما يجعله هذا الانتقال ممكنا ، الا وهو صوغ جديد ، بوساطة نظرية في التواصل ، لمفهوم العالم المعاش ، المفهوم الذي ، منذ مقالة ماركوزه عن المفهوم الفلسفي للعمل ، لم يكن يتوقف عن الانصهار في تركيبات جديدة مع المفهوم الماركسي للبراكسيس . وفي الحقيقة ، تنشيء نظرية الفاعلية التواصاية علاقة داخلية بين البراكسيس (او بالاحرى الممارسة) والعقلانية . وتدرس المتضمنات العقلية التي تفترضها ممارسة تواصلية يومية وتتيح للمضمون المعياري المرتبط بالفاعلية الموجهة نحو الفهم المتبادل (١) التوصل الى مفهوم عقلانية تواصلية . ان ما دفع الى هذا التغيير للنموذج هو بين دوافع اخرى ، عجز هذا التيار وذاك ، عن انتاج الاسس المعيارية النظرية نقدية للمجتمع . لقد حللت ، في كتابات اخرى احراجات الماركسية الفيبرية . واود ان اناقش ههنـــا الصعوبات التي لابد وأن تتصدى لها ماركسية تجدد نموذج الانتاج باستعارات من الفينومينولوجيا ، وهكذا

(1) J. Habermas, Theorie des Kommunikativen Handelns, Francfort, 1981, En Françe Théorie de L'agir Communicationnel trad. J.M. Ferry et J.L. Sehlegel, Paris, 1987.

سأهتم باعمال ممثلين لمدرسة بودابست . ارادت سخرية القدر ان يقدم لوكاتش الاخير مقدمات منعطف انتروبولوجي واعادة الاعتبار لمفهوم البراكسيس بوصفه « عالما يوميا » (١) .

لقد ادخل هوسرل ، في تحليلاته المتصلة بالعالم المعاش ، مفهوم الممارسة بمثابة دستور . لانجد هنا ، في الحقيقة ، مفهوما مناسبا ، بشكل مباشر ، للاشكاليات الماركسية الحقيقية . وندرك هذا ، على سبيل المثال ، من التشابهات المدهشة التي في نظريات العالم اليومي التي وسعها ، منفصلين كل من برجر (Berger) ولوكمان (Luckman)المرتبطان بالفرد شوتز (A.Schutz) من جانب ، ومن الجانب الاخر (انييس هيلر (A.Heller) المرتبطة بلوكاش . وفي الحالين ، كان التحويل إلى موضوع هو المفهوم المركزي « ان التعبيرية الانسانية تمسك بسلطة » التحويل إلى موضوع بتعبير آخر ، تتجلى في ابداعات الفاعلية الانسانية التي هي ، بالنسبة للمبدع ، كما بالنسبة لبقية الناس ، مفهومة بوصفها عناصر عالمهم المشترك (٢) .

الصيغة الانكليزية الاصلية « Human expressivity » (أي التعبيرية الانسانية) تعني ضمنا مع ما يدعوه تيلور (Ch.taylor) النموذج التعبيري الذي يلتزم به ماركس ليصف سيرورة الابداع والاعداد نموذج ، حسب تيلور ، يبدأ من غردر ويصل الى ماركس بوساطة

(1) G. Lukacs, Zur Ontologie Des Gesellschaftelichen Seins 3 Vol. , 1971..

(2) G. Lukacs, Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins, 3 Vol. 1971 .

هيجل ، من الرومانسية وبالطبع من فيويرباخ (١) . ان نموذج التعبير المنقول من الذات الى الخارج (Exteriorisation) وحيازة للقوى الاساسية يرجع . من جهة ، الى تحريك النموذج الارسططالي للشكل : فالفرد ينشر قواه الاساسية من خلال فاعليته الخاصة المنتجة ، ومن جهة اخرى. الى الصلة التي نشأتها فلسفة التفكر بين مفاهيم الشكل الارسططالي ومفاهيم الجماليات : ان التحولات إلى موضوع حيث تتخذ الذاتية شكلا خارجيا هي ، في الوقت نفسه ، التعبير الرمزي عن عمل خلاق واعي ؛ وسيرورة اعداد لا شعورية . هذا ما يجعل من انتاجية الفنان العبقري نموذجا لفاعلية حيث يتحد الاستقلال وتحقيق الذات على نحو يفقد فيها تموضع القوى الانسانية الاساسية السمة العنيفة نحو الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية معا . عندئذ يربط برجر ولوكمان هذه الفكرة بالانتاجية المكونة للعالم – والتي يتسم بها الوعي المتعالي ، عند هوسرل – ويمكننا ، بهذا الشكل ، تصور سيرورة الانتاج الاجتماعي حسب النموذج الفينومينولوجي : « ان السيرورة التي تجعل نتاجات الفاعلية حيث يعبر الانسان عن ذاته الى الخارج تكتسب سمة موضوعية تدعى (. . .) التحويل إلى موضوع (٢) . الا ان هذا (التحويل) لايمثل سوى مرحلة في الدورة التي يشكلها التعبير خارج الذات ، والتموضع ، والحيازة ، واعادة انتاج القوى الانسانية الاساسية ، وحيث ترتبط الافعال الخلاقة برباط لايقبل الحل بسيرورة اعداد الافراد المندمجين في الجماعة :

---

(1) P. Berger, Th. Luckman, La Construction Sociale de La, Réalité, trad, P. Taminiaux.. Paris, 1986, PP.51—52.

(2) P. Berger, Th. Luckman, 1986, Op. cit., En Frane. P.87.

« ان المجتمع نتاج انساني . والمجتمع واقع موضوعي . والانسان نتاج اجتماعي » (١) .

وبالمقدار الذي لاتزال فيه الممارسة التي تجري في العالم المعاش مشروحة بحدود تنتمي لفاسفة الوعي ، بمثابة اعادة من ذاتية متعالية كامنة فيها ، فان المعيارية المرتبطة فيها اذن هي معيارية التفكر الذاتي (Autoréflexion) . ولما كانت محايثة لسيرورة الوعي يظهر احتمال عيب بنيوي عبر امكان تحويل التدخلات الخاصة الى وجود في ذاته (Hypostasier) .لقد استخدم هوسرل الاخير في نقده للعلم ، ولكن ايضا فيورباخ في نقده للدين ، او ايضا كانط في نقده للوهم المتعالي هذه الصورة للفكر يمكن لبورجر ولوكمان اذن ، بدون حرج ، ربط المفهوم لهوسرلي للمذهب الموضوعي بمفهوم التشيؤ :
ان التشيؤ ، يعني تصور النتاجات لانسانية وكأنها كانت شيئا اخر غير النتاجات الانسانية أي بمثابة معطيات طبيعية ، نتائج كونية او تجليات لارادة الهية . والتشيؤ لايتضمن وحسب قدرة الانسان على نسيان كونه هو نفسه مؤسس العالم الانساني ، بل ايضا ضياع الجدلية التي تصل بين المنتج الانساني ونتاجه ضاعت بالنسبة للوعي . ان عالما مشيئا ، هو بالتعريف ، عالم جُرِّد من انسانيته . ويعاني الانسان ذلك كوقائعية (Factualité) غريبة ، (Un opus alienum) لايملك أي سلطان عليه ، وليس (Opus proprium) من قدرته الخاصة المنتجة » . نجد في مفهوم التشيؤ المضمون المعياري للنموذج التعبيري ما لا يمكن وعيه بوصفه نتاجا خاصا يبخس قيمة الانتاجية الخاصة ،

(1) Ibid.

وبالتالي يعيق الاستقلال الذاتي وتحقيق الذات ، ويستلب الذات من العالم كما من ذاته .

هذه التحديدات التي تنتج عن فلسفة تفكر يمكن وضعها مباشرة بوساطة فلسفة البراكسيس . في حدود مذهب طبيعي (naturalisme) (يكفي لذلك تصور القضايا المثالية للخلق او لانشاءالعلم ضمن منظور مادي : أي : حرفياً بمناسبة سيرورة انتاج بهذه الروح تعرّف انييس هيلر الحياة اليومية بوصفها « كلية الفعاليات التي يقوم بها الافراد بغية اعادة انتاجهم والتي توجد امكانات اعادة الانتاج الاجتماعي » (١) بترجمة مفهوم الممارسة ، بمصطلحات مادية . بوصفه انشاء — الذي قدم هوسرل تحوله الاخير — « انتاج » يصبح « إنفاق قوة العمل » ، « تموضع » ، « تموضع قوة العمل » ، « استملاك الخيرات المنتجة » ارضاء الحاجات المادية ، اي « استهلاك » ، اما « التشييء » الذي يحرم هؤلاء الذين ينتجون من قواهم الاساسية الخارجية عنهم — تشيء ما صار غريبا عنهم . ويخرج عن سيطرتهم — يتحول الى استغلال مادي ولد — عبر الامتيازات عن استملاك الثروة المنتجة اجتماعياً ، بتعبير آخر ، ولد ، في نهاية المطاف ، من الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . ميزة هذا النقل انه يقدم تصورا للممارسة اليومية تتجنب الزامات التبرير والصعوبات المنهجية التي تجرها فلسفة الوعي الاصوانية التي مازال بورجر ولوكمان يعلمانها عندما يضمان مفهوم البراكسيس عند ماركس الشباب الى مفهوم الممارسة عند هوسرل الأخير .

---

(1) A. Heller, Das Alltagsleben, 1987, Alltag und Geschiehte, Neuwied, 1970.

يظل انه اذا قطع نموذج الانتاج من الجذور الذي تربطه بفلسفة التفكر ، واذا انتظر منه الخدمات نفسها ، على مستوى نظرية المجتمع ، فستثار : على الاقل ، ثلاث مشكلات جديدة :

١) ان نموذج الانتاج يسيّج مفهوم البراكسيس بشكل يؤدي إلى التساؤل عن العلاقة الموجودة بين النمط النموذجي (type paradigmatique) الذي يمثله العمل ، او انتاج المواد ، وبين كل الاشكال الاخرى للتعبير الثقافي التي نماها افراد قادرون على الكلام والفعل. ان المؤسسات واشكال التعبير اللغوي ، حسب نظرة انييس هيلر – ليست اقل من نتاجات العمل بالمعنى الدقيق ، بوصفها « تموضعات خاصة » (او نوعية)(١).

٢) ان نموذج الانتاج ، بمعنى المذهب الطبيعي ، يحدد مفهوم البرا كسيس بشكل يدفعنا ايضا الى التساؤل ما اذا كان لايزال من الممكن الحصول على سيرورة تبادل بين المجتمع وطبيعة المضامين المعيارية . آنييس هيلر لاتزال تحتفظ بالبراءة لترجعنا الى الفاعلية المنتجة للفنانين والعلماء ، بمثابة نموذج – لايزال مناسبا اليوم كما كان في الامس – فاعلية تقلب بابداعها روتين الحياة اليومية المستلبة (٢) .

٣) ان نموذج الانتاج يقدم عن مفهوم البراكسيس دلالة تجريبية واضحة الى حد امكان التساؤل ، اخيرا ، ما اذا ، كانت لاتفقد مصداقيتها مع نهاية يمكن توقعها تاريخيا – لمجتمع قائم على العمل . بهذا السؤال . افتتح اوف (Offe) احدى المؤتمرات الاخيرة لرابطة علم الاجتماع

(1) A.Heller, « Das Alltagsleben, Op. cit., p.182

(2) A.Heller, Allteg und Geschichte, op.cit. , p.25 .

الالمانية (١) . لن اتناول سوى الصعوبات التي تصارع معها ماركوس(٢) (G.Markus) . اي تحديدا الصعوبتين الاوليتين .

فيما يخص الصعوبة الاولى، ينوي ماركوس باي أن يبين اتجاه يمكن فهم ليس فقط الاشياء المصنوعة – اي وسائل – ونتاجات سيرورات العمل بل ايضا كل مكونات العالم الاجتماعي المعاش ، وحتى سياق العالم المعاش نفسه ، بوصفها تموضعات العمل الانساني . يتضمن نقاشه ثلاث مراحل .

في المرحلة الاولى : يبين ماركوس ان العناصر الموضوعية للعالم المعاش لاتكتسب دلالتها من القواعد التقنية للانتاج وحسب، بل ايضا من الاستعمال المتفق عليه . ان القيمة الاستعمالية لسلعة ما لاتمثل وحسب قوة العمل التي تمتصها سيرورة الانتاج – والمهارة بهذا مطلوبة – بل ايضا سياق الاستعمال والحاجات التي يطلب من السلعة تلبيتها وعلى غرار هيدجر الذي يحلل البعد الوظيفي الملازم للاشياء قيد الاستعمال يبرز ماركوس البعد الاجتماعي الذي يرتبط ، بمثابة خاصة « طبيعية » ، بالشيء المنتج بهدف استعمال من نوع ما : « ان نتاجا ما لايكون تموضعا الا بالرجوع الى سيرورة (واقعية محتملة) استملاك اي فقط بالنسبة للفاعليات الفردية حيث تستدخل وتمارس قواعد استخدامه الصحيح

---

(1) C. Offe, « Arbeit als Sozlologische Schlusselkategories , » in J. Mathes (ed.) Krise der Arbeitsgessellschaft, Francfort 1983 P.38.

(2) G. Markus, « L'usage humain des objets faits pour L'homme » : Le Materialisme Marxien et Le Problème de La Constitution, in Language et Production, Poris, 1982

(النتاج)وحيث الطاقات والحاجات الاجتماعية المتجسدة فيه تتحول من جديد . إلى مؤهلات ورغبات شخصية حية » (١) وهكـذا تتموضع اذن في الاشياء ليس فحسب قـوة العمل المصروفـة في انتاجها ، بل ايضا ما يسمح اجتماعيا بالرغبة في حيازتها من اجل استهلاكها .

الا ان — المرحلة الثانية لمحاجة ماركوس — هذا البراكسيس ، المسير بالقواعد التقنية للانتاج ، وبالقواعد النفعية للاستعمال تتوسطه معايير تشرف على توزيع وسائل الانتاج ، والثروات المنتجة ، ان معايير العمل هذه تؤسس حقوقا والتزامات متمايزة . وتضمن وجود دوافع ضرورية لكي يؤمن توزيع متمايز للادوار الاجتماعية ، التي تحدد ، من جانبها ، الفاعليات والمؤهلات وتلبية الحاجات ، ان البراكسيس الاجتماعي يظهر اذن بشكلين : من جهة ، يظهر بمثابة سيرورة وحيازة تتم وفقا لقواعد تقنية ونفعية ، مشيرا ، على الدوام ، الى مستوى التبادل بين المجتمع والطبيعة ، بتعبير آخر حال القوى المنتجة ،ومن جهة اخرى ، يظهر (البراكسيس) بوصفه سيرورة تبادل تنظمه معايير اجتماعية ، ويعبر عن الوصول الاصطفائي الى السلطة والثروة ، بتعبير آخر ، يصوغ علاقات الانتاج ، التي تصب المضمون المادي — اي المؤهلات والحاجات المعطاة وفقا للموقف — في الشكل الخاص لبنية تقوم على الامتيازات التي تحدد توزيع الاوضاع .

---

(١) ج . ماركوس (G. Markus) المرجع المذكور صفحة ٨٨ — ٨٩ في الشكل الاول لهذا النص الذي يذكره هابرماس ، ماركوس كان قد حدد القضية الاخيرة : (....) حيث القدرات والحاجات الاجتماعية المتجسدة فيه (في قيمته الاستخدامية تكون من جديد ...».

اخيرا – في المرحلة الثالثة للمحاجة –، يرى ماركوس ان نموذج الانتاج يقدم ميزة حاسمة بمقدار ما يتيح التفكير « بوحدة هذه السيرورة المزدوجة » وفهم البراكسيس ، في الوقت ذاته ، بمثابة « عمل » (. . .) واعادة انتاج العلاقـات الاجتماعية (١) . تتيح وجهة نظر الانتاج هـذه بأن تجعل مفهومة « وحدة دعاوي التبـادل بين الانسان والطبيعـة ، وتلك التي توجـد بين الانسان والانسان » . (٢) مثل هذا التوكيد مدهش بمقدار ما يقوم ماركوس ، بكل الوضوح المرجو ، بالتمييز بين ، من جهة القواعد التقنية والنفعية التي تشرف على انتاج الاشياء واستعمالها ، ومن جهة ثانية ، تلك (القواعد) التي تشرف على التبادلات الاجتماعية ، اي المعايير الاجتماعية للعمل والتي ترتبط بها العقوبات والتعارف بين الذوات وبشكل مواز ، يقوم ، بالوضوح لذاته ، بوساطة التحليل ، بفصل « المجال التقني » عن « المجال الاجتماعي » . واخيرا لايترك اي مجال للشك حول حقيقة ان البراكسيس ، بمعنى الانتاج واستعمال المنتجات ، ليس له آثار (مبنية الاعلى سيرورة التبادلات بين الانسان والطبيعة . بالمقابل ، يستحيل تحليل البراكسيس بمعنى التبادل المنظم بمعايير ، يعوق نموذج الانفاق المنتج لقوة العمل واستهلاك قيم استعمال . بالنسبة للتنظيم المعياري ، بشكل الانتاج ، ببساطة ، شيئا او مضمونا .

---

(١) ج. ماركوس (G. Mafkus) . المرجع المذكور ، ص. ٨٨ – ٨٩ . في الشكل الأول لهذا النص الذي يذكره هابرماس ، كان ماركوس قد حدد القضية الأخيرة : (...) حيث القدرات والحاجات الاجتماعية المتجسدة فيه .

(2) G. Markus, Op. cit., P.98 .

لئن صدقنا ماركوس ، في التطور التاريخي . كما عرفناه حتى اليوم ، لايمكن اذن فصل المجال التقني عن المجال الاجتماعي الا بالتحليل ويبقى هذان المجالان ، في الواقع التجريبي مترابطين فيما بينهما ، بشكل لايقبل الحل ، طالما ان القوى المنتجة وعلاقات الانتاج تعين احداها الاخرى.وهكذا يستفيد ماركوس من حقيقة كون نموذج الانتاج يسمح بشرح العمل لا التبادل لكي يعرف انتاج التشكلات الاجتماعية التي ادخلت الفصل المؤسسي بين المجالين التقني والاجتماعي . وذلك ان الاشتراكية تتعرف في نظره : بحقيقة كونها «ترجع الفاعليات المادية والانتاجية للانسان الى ما هي عليه (وما كانت عليه دائما) في « مفهومها » علاقة استقلابية نشطة عقلانية مع الطبيعة وحدها ، جملة من الفاعليات « التقنية » المتحررة معا من ضغوط العادات ومن السيطرة الاجتماعية (١) .

والمسألة اذن هي معرفة ما هو المضمون المعياري لمفهوم البراكسيس حين يشرح بحدود الانتاج ، يقودنا هذا الى الصعوبة الثانية . اذا تصورنا سيرورة التبادل بين الانسان والطبيعة بمثابة دورة حيث الانتاج والاستهلاك ينشط احدهما الاخر ويتوسعان بالتبادل يتقدم لنا معياران لتقدير التطور الاجتماعي نمو المعرفة القابلة للاستثمار تقنيا والتمايز المرافق بتعميم الحاجات . ومن الممكن ربط كليهما بالمفهوم الوظيفي لنمو التعقيد .

يبقى اننا لانجد احدا ليؤكد اليوم من جديد ان تحسين الحياة المشتركة في المجتمع لابد ان يمر عبر تعقيد النظم الاجتماعية . ان نموذج السيرورة الاستقلابية ، التي يوحي بها نموذج الانتاج ، لايوجد فيه مضمون معياري اكثر من النموذج نظام – محيط الذي حل محله في تلك الاثناء .

---

(1) G. Markus, Op. cit., P.145.

تبقى الان معرفة ما هو وضع مفاهيم الاستقلال الذاتي وتحقيق الذات التي ضمنتها فلسفة التفكر ، بشكل حقيقي الى فكرة سيرورة اعداد كانت قد اقترحتها – هل من الصحيح ان فلسفة البراكسيس عاجزة عن اخذ هذه المضامين المعيارية بعين الاعتبار ؟ رأينا ان ماركوس قام باستخدام معياري للتمييز بين براكسيس كان يخضع لضغوط الطبيعة الخارجية كما يخضع للقواعد التقنية والنفعية . هذا من جهة ، وبين براكسيس يخضع لمعايير عمل ، حيث تتبلور المصالح والاتجاهات بوصفها اشكال تعبير للطبيعة الذاتية بالنسبة للقيم والغايات .

يجعل ماركوس من الانفصال المؤسسي بين التقني والاجتماعي غاية عملية ، بتعبير آخر ، من الفصل بين مجال الضرورة الخارجية والمجال حيث سترجع كل « الضرورات » في نهاية المطاف ، الى هؤلاء الذين يتحملون نتائجها : « ان مقولة الانتاج التي (تضعها) النظرية النقدية للمجتمع ، بتعارضها مع الاقتصاد البورجوازي ، « على رأس نقاشاتها » بوصفها مقولة ملائمة لكل اشكال المجتمع ، لاتبلغ الحقيقة العملية الا في الاشتراكية ، ذلك انه في الاشتراكية وحدها (. . .) (ستتحقق) (. . .)صيرورة الناس عبر فاعليتهم الخاصة المتجهة على وعي منهم نحو غايات ، محدودة في قيمتها فقط بالموضوعية الاجتماعية التي يجدونها جاهزة والتي تفرض دائما ، بشكل (طبيعي) بعض الحدود على ابداعهم (١) مثل هذه الصياغة لا تقول بعد وبالوضوح الكافي ان التحرر لايجد مبدأه في نموذج الانتاج ، بل في نموذج الفاعلية المتجهة نحو الفهم المتبادل . ان ما يجب تغييره هو شكل سيرورات التبادل اذا

(1) G. Markus, Op. cit., P.116.

ما اريد عمليا توضيح ما يمكن ان ينشده اعضاء مجتمع . في داخل وضع هو وضعهم ، وما يجب عليهم القيام به ضمن المصلحة المشتركة .
إليكم بالمقابل ، ما هو اكثر وضوحا : « اذا كان الناس يعينون بانفسهم الغايات والقيم الاجتماعية المشتركة لفاعليتهم الخاصة بوعي كامل لمقتضيات وضعهم المعاش وتحديداته ، عبر الربط بين حاجاتهم والمقابلة بينها في الحوار ، فان حياتهم الاجتماعية تتصف عندئذ بالعقلانية »(١) اما، فيما يتصل بمعرفة كيف يمكن لفكرة العقل هذه ان تؤسس بوصفها فكرة تمتلك في آن واحد ارتكازا في العلاقات الاتصالية . وفاعلية عملية . فانه امر لايمكن لنظرية : لاتحلف الا بنموذج الانتاج ، ان تقول عنه اي شيء .

* * *

(1) G. Markus, Op. cit., P.192.

IV

الولوج إلى ما بعد الحداثة
نيتشه بمثابة مفترق الطرق

I

ان هيجل واتباعه ، من اليمين ، او من اليسار لم يشاؤوا ابداً اعادة وضع انتصارات الحداثة موضع السؤال ، بتعبير آخر ، ما كانت تستمد منه الازمنة الحديثة اعتزازها وشعورها بقيمتها . ان ما يصف العصر الحديث هو قبل كل شيء الحرية الذاتية حرية تتحقق في المجتمع ، عبر هامش المناورة الذي يضمنه الحق الخاص ، والذي يتيح ، على هذا النحو ، متابعة المصالح الخاصة : في الدولة ، عبر مشاركة قائمة على المساواة في اعداد الارادة السياسية ، في الدائرة الخاصة ، عبر الاستقلال الذاتي المعنوي وتحقق الذات ، واخيرا في الحيز العام ، المناظر لهذه الدائرة الخاصة ، عبر سيرورة اعداد تقوم على حيازة ثقافة صارت تفكرية . وبعدئذ في منظور الفرد حازت وجوه الروح المطلقة ، والروح الموضوعية هي ايضا على بنية حيث يمكن للروح الذاتية التحرر من الصفة الطبيعية واللاعقلانية لاشكال الحياة التقليدية .

خلال هذه السيرورة ، لاتكف الدوائر حيث يحيا الفرد حياته بوصفه بورجوازياً ومواطناً وانساناً عن الانفصال عن بعضها والاستقلال .

الا ان هذه الانفصالات وهذه الاستقلالات الذاتية التي . اذا نظر اليها من وجهة نظر فلسفة التاريخ ، تشكل . مقابل علاقات تبعية قديمة جدا ، بابا مفتوحا للتحرر تعاش في الوقت ذاته بمثابة تجريد ، استلاب النظر الى الكلية المعنوية الحية . قديما كان الدين يضع على هذه الكلية ختما يضمن لها حصانتها . لقد تحطم هذا الختم ، الامر ليس صدفة .

لئن اصيبت القوى الدينية للاندماج الاجتماعي بالشلل ، فان هذا حدث نتيجة سيرورة تنوير (Aufklarungsprozess) لاعودة منها طالما انها لم تحدث بشكل تعسفي . ان الانوار (Lumières) تتصف بمثل هذه اللاعودة (*) المرتبطة ببعض سيرورات تعلم وتقوم على حقيقة استحالة نسيان ما فهمناه كما نهوى . على اكثر تقدير يمكن كبته او تصحيحه بافكار اكثر صوابا . ولهذا لايمكن للانوار ان تعالج نواقصها بتجذرها . ولهذا ايضا يضطر هيجل واتباعه الى وضع املهم في جدلية انوار حيث يترسخ العقل بوصفه مكافئا للقدرة الموحدة للدين . وقد نشروا تصورات عن العقل ترمي الى تحقيق مثل هذا البرنامج . رأينا كيف اخفقت هذه المحاولات ، ولاي سبب .

يتصور هيجل العقل بوصفه معرفة للذات تصالحت مع روح مطلقة ، اليسار الهيجلي من جانبه ، يتصورها بمثابة حيازة محررة للقوى الخاصة بجوهر الانسان ، تتجسد في الانتاج ولكن الانسان محروم منها ، اما اليمين الهيجلي فيتصورها بمثابة تعويض ، بوساطة الذكرى ، عن الالم الذي سببته انشطارات يتعذر تحاشيها . تبين ان التصور الهيجلي اقوى مما يلزم ، ان الروح المطلقة تجهل ، بفتور ، كون سيرورة التاريخ مفتوحة على المستقبل

(*) بمعنى ان عصر الانوار حدث وهو واقع لا يمكن الرجوع عنه ولا يمكن قلبه .

وان الحاضر يظل بلا مصالحة . ولهذا يطالب الهيجليون الشباب — ضد الانسحاب المطمئن لكهنوت الفلاسفة تاركين الواقع الممزق لذاته — بـ الحق اللاديني لحاضر يرقب على الدوام تحقق الفكر الفلسفي . غير ان مفهوم البراكسيس الذي ادخلوه لهذه الغاية كان اضيق مما ينبغي . لايقوم هذا المفهوم الا بمضاعفة قوة هذه العقلانية الغائية التي رفعت الى المطلق وهو مدعو الى تجاوزها . وانتهز المحافظون الجدد الفرصة المناسبة ليبرهنوا لفلسفة البراكسيس عن التعقيد الاجتماعي الذي يقاوم ، بعناد ، كل امل في الثورة . وبدورهم يقلبون المفهوم الهيجلي عن العقل حتى يبرزوا في آن واحد عقلانية الحداثة الاجتماعية والتعويض الذي تقتضيه . غير ان هذا المفهوم من جانبه لايكفي ، ليفهم الجهد المعوِّض لمذهب تاريخي مدعو لتأمين استمرار السلطات الخاصة با التقاليد ، بوساطة العلوم الانسانية .

ضد هذه الثقافة المعوِّضة . التي تستمد غذاءها من منابع علم تاريخ لتجار « الانتيكات » (تجار التحف القديمة) يقوم نيتشه برفع شأن الوعي الحديث للعصر ، باسلوب مماثل لاسلوب الهيجليين الشباب الذين تصدوا للموضوعية المتطرفة لفلسفة التاريخ الهيجلية . في الجزء الثاني من كتابه « نظرات لاموسمية » « في نفع ومساوىء التاريخ للحياة » ، يسعى نيتشه الى تحليل عدم جدوى تقاليد ثقافية معزولة عن العمل ، ردت الى دائرة الجوانية : « تتوقف المعرفة المقبولة جملة ، بلا جوع ، بلا رغبة ، عن التاثير بمثابة عامل تغيير خارجي ، عامل اعداد ، وتبقى متوارية في هذا العالم الداخلي الفوضوي (. . .) ، ان الثقافة الحديثة على هذا النحو هي اساسا ثقافة جوانية (. . .) شيء مثل كتاب مدرسي

لثقافة جوانية لاناس ذوي ظاهر بربري (١) . لقد فقد الوعي الحديث المثقل بالمعرفة التاريخية « القوة المرنة للحياة » ، التي تتيح للانسان « الحكم على الماضي » بسبب حاضر اعظم وارقى (٢) . بمقدار ما تلجأ العلوم الانسانية لمنهج يخضع لمثال موضوعية زائفة ، لأنها ممتنعة المنال فانها تحيد المعايير التي تحتاجها الحياة وتنشر على هذا النحو نسبية « تصيب بالشلل » : في كل الازمنة ، قدمت الاشياء جوانب مختلفة (. . .) دون ان تهتم بما هو عليه الشيء (٣) تجعلنا (العلوم الانسانية) عاجزين عن « تحطيم وتذويب من حين الى آخر شطر من الماضي كيما تحيا » في الحاضر (٤) . وعلى غرار الهيجليين الشباب يشتم في اعجاب المذهب التاريخي « لقدرة التاريخ » ، ميل ينقلب بيسر بالغ الى اعجاب بمجرد النجاح . باسم الواقعية السياسية .

مع دخول نيتشه الى قول الحداثة ، تتغير المحاجة راسا على عقب . في مرحلة اولى كان تصور العقل بمثابة معرفة للذات مصالحة ، ثم حيازة محررة ، واخيرا بمثابة داكرة معوِّضة : لكي يكون على مستوى الظهور بوصفه مكافئا للدين في قدرته على التوحيد وان يتخطى انشطارات الحداثة انطلاقا من قواه المحركة الخاصة . غير ان هذه المحاولات الثلاث لنحت مفهوم العقل على قياس برنامج حركة انوار ، جدلية بذاتها كانت اخفاقات ثلاثة . في داخل هذا التشكيل يجد نيتشه نفسه امام الخيار

(1) F. Nietzche, Considérations Inactuelles, Trad. G. Bianquis paris, 1964, 2 Vol., t. P.255 et 257.
(2) Nietzche, Op. ciL., P.301.
(3) F. Nietzche, Op. cit., P. 315.
(4) F. Nietzche, Op. cit., P.247.

التالي : اما ان يخضع العقل المتمركز على الذات انقد محايث مرة اخرى ؛ واما العزوف عن هذا البرنامج في مجمله . ويأخذ بالخيار التالي ، وبعزوفه عن مراجعة مفهوم العقل مرة اخرى ، يطرد جدل العقل . واذا كان يشك بامكان الحداثة من الاستمرار في نضج معاييرها من ذاتها « لاننا لانملك شيئا بانفسنا ، نحن المحدثين » (١) – فان ذلك يرجع الى التشويه الذي الحقه المذهب التاريخي بالوعي الحديث ، المغرق بمضامين تافهة والمفرغ من كل مضمون جوهري . يطبق نيتشه بالتاكيد مرة اخرى نموذج جدل العقل على انوار المذهب التاريخي ، غير انه هذه المرة يطبقه ليفجر الغلاف العقلاني للحداثة بوصفها كذلك .

يستعين نيتشه بسلم العقل التاريخي ، لكي يرميه في نهاية الامر ، ويرسخ قدمه في الاسطورة ، آخر (*) العقل : « ذلك ان اصل الثقافة التاريخية وعداءها العميق ، الجذري بشكل مطلق لروح زمن جديد ، لوعي حديث ولابد من الاعتراف بان هذا الاصل نفسه هو تاريخي على نحو لايقبل الجدل ، وعلى التاريخ حل مسألة التاريخ ، وعلى المعرفة بالضرورة ان توجه رأس حربتها ضد نفسها – هذا الالزام المثلث هو الزام روح « الازمنة الجديدة » ، هذا اذا تضمنت شيئا جديدا قويا ، حيويا ، اصيلا . » (٢)

يفكر نيتشه ههنا بلا ريب في كتابه « ميلاد المأساة » دراسة تمت بوسائل تاريخية ولغوية تقوده الى ما قبل العالم الاسكندري ، كما قبل

---

(1) F. Nietzche, Op. cit., P.257.
(2) F. Nietzche, Op. cit., PP327—329.
(*) الاخر المقابل والمعارض للعقل : L'autre de la Raison.

العالم الروماني والمسيحي ، تقوده الى البدايات الى « العالم البدئي لليونان القديمة ، حيث كان كل شيء عظيما ، وطبيعيا ، وانسانيا . بشكل عام ؛ انه الدرب المدعو لتحويل الى « مولودين اوائل » لعصر ما بعد — الحداثة — برنامج سيستعيده هيدجر في كتابه « الوجود والزمان » ، هوءلاء المولودون المتأخرون « للحداثة الذين نذروا فكرهم للاشياء القديمة . في نظر نيتشه ، الموقف لالبس فيه . من جانب . لاتقوم الانوار التاريخية الا بتعميق الانشطارات التي أحست بها في انتصارات الحداثة . ان العقل الذي يتقدم على شكل دين ثقافة لم يعد يقدم قوة التاليف القادرة على ان تحل مكان القوة الموحدة للدين التقليدي . ولكن ، من الجانب الاخر ؛ ليس بوسع الحداثة استعارة درب اعادة الانشاء . (اعادة بناء الماضي) ان الرؤى الدينية والميتافيزيقية عن العالم في الحضارات القديمة هي نفسها نتاجات العقل منذ ذلك الحين (Aufklarung) ، واذن فهي عقلانية اكثر مما ينبغي حتى يكون بوسعها ان تضع اي شيء مقابل العقل الاكثر جذرية للحداثة .

شأن كل هؤلاء الذين يتوارون من جدلية العقل ، يعمد نيتشه الى تسوية تسترعي الانتباه لحداثة تفقد امتيازها ، انها لاتشكل اكثر من عصر نهائي في التاريخ الضخم لعقلنة تبدأ بحل الحياة القديمة وبافول الاسطورة(١) ان هذا الانفصال ، في اوروبا ، مرتبط باسمي سقراط والمسيح اللذين اسسا الفكر الفلسفي ودين الاله الواحد الكنسي : « علام يبرهن النهم التاريخي الذي يعذب بعدم رضاه ، حضارتنا الحديثة ، علام تبرهن هذه

(١) الامر هو نفسه لدى هوركيمر وآدرنو اللذين يقتربان من نيتشه وباتايل وهيدجر حول هذه النقطة .

الحاجة لان تجمع حولها حضارات لايحصى عددها . وهذه الحاجة لمعرفة كل شيء ان لم يكن على ضياع الاسطورة ، ضياع الوطن الاسطوري (١) يمنع الوعي الحديث للزمان بلا ريب كل فكرة للتراجع . لعودة مباشرة للاصول الاسطورية . فالمستقبل وحده يشكل الافق لاستفاقة العهود الاسطورية : « ان حكم الماضي هو على الدوام حكم عرافة . لن تدركوا معناه الا اذا كنتم مهندسي المستقبل ، والعارفين بالحاضر (٢) يميز هذا الموقف الطوباوي الموجه نحو اله آت المشروع النيتشوي عن النداء الرجعي من اجل « العودة الى الاصول » . بشكل عام ، يفقد التفكير الغائي ، الذي يعارض بين الاصل والغاية المتوخاة ، من قواه . وبمقدار ما ان نيتشه لاينفي ، بل يشحذ الوعي الحديث للزمان ، يمكنه ان يقدم الفن الحديث الذي في اشكال التعبير الأكثر ذاتية — يدفع مثل هذا الوعي للزمان الى حده الاقصى ، بوصفه الوسيط حيث تلتقي الحداثة مع القديم . ان المذهب التاريخي يقدم العالم وكأنه معرض ، يجعل من المعاصرين الذين يستمتعون بالمشهد ، مشاهدين اعتراهم الفتور . في مثل هذه الشروط يمكن لفن انتقالي يخترق في الزمن الراهن ان يقدم دواء « ليأس الانسان الحديث وبؤسه العميق الغور (٣) .

يفكر نيتشه الشاب ههنا ببرنامج ريشار فاجنر ، الذي افتتح مقالته عن الفن والدين بالعبارة التالية : « هناك حيث الدين يجعل نفسه فنيا ، إذا جاز

---

(1) F. Nietzche, La Naissance de La Tragédie, in Oeuvres Philosophiques Complètes, T.I. trad. Ph. Lacoue — Labarthe, Paris, 1977, P.147.

(2) F. Nietzche, « Considértions Inactuelles, » Op. cit., P.303.

(3) F. Nietzche, Considérations Inactuelles, Op. cit., P.275.P.381.

القول ، فان على الفن ان ينقذ جوهر الدين بادراك للرموز الاسطورية — وفقا لقيمتها الرمزية — التي يشاء الدين ان يجعلنا نعتقد بحقيقتها بالمعنى الحرفي ، على هذا النحو سيسهم الفن في معرفة الحقيقة العميقة التي تتوارى فيه بفضل التصور النموذجي الذي يقدمه عنها (١) ان احتفالا دينيا اضحى عملا فنيا مدعو ، على هذا النحو ، للانتصار على جوانية ثقافة تاريخية ، يحظى بها افراد منعزلون ، بوساطة فسحة عامة يعثر عليها من جديد في الصلاة . ان اسطورية اعيد انشاؤها بالفن مدعوة لان تعيد الحياة لقوى الاندماج الاجتماعي ، التي تجمدت في المجتمع الذي يسيطر عليه مبدأ التنافس . مثل هذه الاسطورة تفك مركزة الوعي الحديث وتفتحه لتجارب قديمة . ينفي فن المستقبل هذا وجوده كنتاج فردي ويجعل من « الشعب نفسه فنان المستقبل » (٢) . ولهذا يمجد نيتشه في فاجنر ذاك الذي « ثوّر المجتمع » وانتصر على الثقافة الاسكندرية . انه ينتظر من مسرح بايروت(Bayreuth)(*)الاثار التي تركتها المآسي الديونيزية : « الدولة والمجتمع » وكل ما بشكل عام ، في واقع الهاوية ، يفصل بين الانسان والانسان يتراجع امام مشاعر وحدة كلية القوة تعيد الى حضن الطبيعة » .

---

(1) R. Wagner, «Gesammelte Schriften und Dichtungen, Leipzig, 1912—1914, T.x, P.211.

R. Wagner, Op. cit., P.172.

(2) F. Nietzche, La Naissance de La Tragédie, Op. cit., P.69 .

(*) م بايروت مدينة بافارية (المانيا) حيث بني المسرح المسمى باسمها في عهد ملك بافاريا لويس الثاني من أجل عرض مسرحيات فاجنر الموسيقيه .

يطرح نيتشه هذا السؤال في محاولة لنقد ذاتي « والمقدمة للطبعة الثانية لكتاب « ميلاد المأساة » ، ارجع ايضاً للاعمال الكاملة باللغة الفرنسية « مقتطفات بعد الموت » خريف ١٨٨٥ — ١٨٨٧ الترجمة الفرنسية جوليان هرفييه ، باريس ١٩٧٨ ص ١١٧ .

نعرف ان نيتشه تحول باشمئزاز عن عالم مسرحيات فاجنر الغنائية ، ان ما هو اهم من الاسباب الشخصية ؛ والسياسية والجمالية في هذا التحول هو الدافع الفلسفي للسؤال : « كيف السبيل الى ابداع موسيقا لاتنتمي لاصول رومانسية ، على غرار الموسيقا الالمانية بل موسيقا ذات اصول ديونيزية (١) » ان فكرة اسطورية جديدة لاتقل رومانسية في عودتها الى ديونيزوس بمثابة اله للمستقبل . غير ان نيتشه يبتعد عن استعمال الرومانسيين لهذه الافكار ، ويقدم عنها ترجمة اكثر جذرية ، على ما يبدو ، تذهب الى ابعد من فاجنر .ولكن بم يختلف الديونيزي عن الرومانسية ؟

II

التقينا من قبل – في « اقدم برنامج منهجي ، ١٧٩٦ – ١٧٩٧ » ترقب اسطورية جديدة يرفع الشعر من خلالها الى مرتبة مرب للبشرية . نتعرّف ههنا على قضية موضوع سيشدد عليه كل من نيتشه وفاجنر : عبر اشكال اسطورية وجدت من جديد تعاد للفن صفة مؤسسة عامة وقوة اعادة احياء الكلية الاخلاقية للشعب (٢)، بالمعنى نفسه يقول شيلينغ في نهاية كتابه « مذهب المثالية المتعالية » ان الاسطورة الجديدة (الميثولوجيا)

---

(1) F. Nietzche, La Naissanee de La Tragédie, Op. cit., P.33.
(2) M. Frank, Der Kommend Gott. Vorlesungen Über die Neue Mythologie, Francfort, 1982, P.180, V. Le Dieu à Venir, Trad. Fl. Vatan, et V. Von schenk, Actes Sud, 1989 .

لايمكنها ان تكون من ابداع شاعر منعزل ، بل ابداع جيل جديد لايمثل ، ان جاز التعبير ، الا شاعرا واحدا (١)؛ في كتابه « قول حول الميثواوجيا » يعبر شليغل باسلوب مشابه تماما : « ان ما يعوز شعرنا هو مركز كذلك الذي كان يحتله عند القدامى ؛ ويمكننا تلخيص الاساسي بم يكون الشعر الحديث هو ادنى قيمة من الشعر القديم، بالكلمات التالية : « ليس لدينا ميتولوجيا : لكننا لسنا بعيدين عن حيازتها . (٢) لقد نشر المؤلفان عام ١٨٠٠ ويبحثان . بأشكال متنوعة ، فكرة ميثولوجيا جديدة .

الموضوع الثاني الذي نجده في « اقدم برنامج منهجي » هو الفكرة القائلة ، بانه لاحقا للميثولوجيا الجديدة سيحل الفن مكان الفلسفة ، بقدر ما يكون الحدس الفني « الفعل الاعلى للعقل »، وبالفعل « الحقيقة والخير لايتآخيان الا متحدين في الجمال » (٣) . كان يمكن نقش هذه العبارة في مقدمة كتاب شلينغ « مذهب المثالية المتعالية » ١٨٠٠ ، في الحدس الجمالي يجد شيلينغ حل المعضلة التالية : كيف يمكن للانا ان تعي ، في داخل حقيقة خلقتها هي نفسها ، تطابق الحرية مع الضرورة ، الروح مع الطبيعة ، الفاعلية الواعية مع اللاواعية : « الفن بالنسبة للفلسفة هو اذن الشي الاسمى ، بالضبط لانه يفتح ، ان جاز القول ،

(1) Schelling, Le Système de L'idéalisme Transcendantal, trad. ch. Dubois, Louvain, 1978, P.269 .

(2) F. Schlegel, Kritische Ausgabe, Paderborn — Darmstadt, Zurich, 1958 , T.II, P.312.

(3) « Entretien Sur La Poésie,» In Ph. Lacoue—Labarthe et J.L. Nancy, L' Absolu Littéraire, Théorie de La Littérature du Roman tisme Allemand.

قدس الاقداس حيث تشتعل . بشكل ما . بلهيب وحيد ، في وحدة ابدية واصلية ، شُطِرت في الطبيعة وفي التاريخ .

وما يجب عليه ابدا ان يهرب من ذاته بالحياة وبالفعل كما بالفكر (١) : في الشروط الحديثة لتفكر يدفع الفن الى اقصاه ، — وليس الفلسفة — هو الذي يحرس شعلة هذا التطابق المطلق الذي كان ينبثق في الماضي في عبادات تحتفل بها الطوائف الدينية : ان الفن الذي سيعثر على صفته العامة على شكل ميثولوجيا جديدة لن يكون الاداة (Organon) وحسب . بل نهاية الفلسفة ومستقبلها . ان الفلسفة المنجزة ستتاح لها العودة الى اوقيانوس الشعر من حيث انطلق عزمها في الماضي : « اما فيما يتصل بمعرفة ما ستكون المرحلة المتوسطة لهذه العودة من العلم الى الشعر ، لايصعب القول بشكل عام ، لقد وجدت هذه المرحلة المتوسطة في ميثولوجيا (: . :) . ولكن كيف لميثولوجيا جديدة ان تنبثق (: : :) انها هنا مشكلة يجب عدم توقع حلها الا من المصائر المقبلة للعالم وللمجرى اللاحق للتاريخ (٢)

الفارق مع هيجل واضح للعيان ، وبالفعل ، ان القادر على ان يحتل مكان قدرة الدين في التوحيد ليس العقل النظري بل الشعر وحده ، منذ اللحظة التي يبدأ فيها تاثيره على شكل ميثولوجيا جديدة . وبالفعل يبني شيلينغ مذهبا فلسفيا بكامله لبلوغ هذه النتيجة . ببرنامج ميثولوجيا جديدة ، يزاود العقل النظري على نفسه . الامر مختلف عند شليغل الذي يوصي الفيلسوف « بان يتخلص من القناع المحارب للمذهب وان يشارك

---

(1) F. W. J. Sehelling, Le Système..., Op. cit., P.259.
(2) F. W. J. Sehelling, Le Système..., Op. cit., P.260.

هوميروس مسكنه في معبد الشعر الجديد (١) بين يدي شليغل ، تتغير الميثولوجيا الجديدة : من ترقب « أُسُس فلسفيا » . الى امل « بمسيح » منتظر ، تقدم به بعض الاشارات التاريخية اجنحة ، اشارات تشير الى ان : « البشرية تكافح بكل قواها لتجد لها نقطة ارتكاز . فاما ان تموت (. . .) او تتجدد (. . .) . ان العصور القديمة الممعنة في القدم ستسترد الحياة وسيعلن المستقبل الاكثر بعدا للثقافة عن نفسه في نبوآت (٢) : ان زمنية هذا المسيح (Temporalisation Messianique) لما كان عند شيلينغ ترقباً تاريخيا مؤسساً ، ينجم عند شليغل عن نظام جديد يحدده هو نفسه للعقل النظري :

في الحقيقة ، تزحزح مركز ثقل هذا العقل عند شلينغ نفسه ، لم يعد بوسعه ادراك ذاته في وسيط التفكر الذاتي الذي يخصه ، ولم يعد يتعرف على نفسه الا في الوسيط الاكثر اصالة للفن . غير ان ما تقدمه الاعمال الفنية للحدس عند شيلينغ هو دوما وبالنتيجة العقل وقد صار موضوعيا ، اي وحدة الحق والخير في الجمال : انها الوحدة التي يضعها شليغل موضع السؤال . انه يشدد على استقلال الجمال بمعنى « انه ينبغي تمييزه عن الحقيقي والاخلاقي ، وان يتمتع بالحقوق نفسها التي يتمتعان بها » (٣) . ان قوة الالزام التي تمارسها الميثولوجيا الجديدة لاترجع الى

---

(1) F. Schlegel, Kritische Ausgabe, Op, cit., T. II, P.317.

(2) F. Schlegel, Kritische Ausgabe Op. cit., T. II, P.314 .

(3) Fragments de l, Athenacum, In L'Absolu Littéraire, Op. cit., P.135.

(*) المقصود بالمسيح (Messianisme) المنتظر عند الرومانسيين الألمان هو المستقبل الموعود حيث يتحقق الانسجام الكوني كما يراه كل من هؤلاء الرومانسيين .

فن تتحد فيه كل لحظات العقل، بل إلى ملكة تنبؤ يتميز بها الشعر عن الفلسفة وعن العلم وعن الاخلاق والاخلاقية : « ذلك ان بداية كل شعر تقوم على تجريد حركة قوانين العقل والعقل الذي يفكر عقلانيا من كل قيمة لتقيدنا الى ابهام الخيال ، في الفوضى البدائية للطبيعة الانسانية ، التي لااعرف عنها ، حتى الان، رمزا اجمل من العجاج المختلط للالهة القدماء » لايتصور شليغل الميثولوجيا الجديدة بمثابة صيرورة — حسية للعقل او صيرورة — جمالية للافكار (Idées) ، تنذر عبر هذه الوساطة للاتحاد ، بمصالح الشعب . على نقيض ذلك ، الباب الذي يؤدي الى عالم قوى ميثولوجيا الاصل . لاينفتح الا بشعر بات مستقلا ، حذفت منه كل المكونات الصادرة عن العقل النظري ، والعقل العملي . وحده الفن الحديث قادر على التواصل مع الينابيع القديمة للتكامل الاجتماعي ، ينابيع نضبت في الحداثه . ووفقا لهذا التصور تأمل الميثولوجيا الجديدة من الحداثة المنشطرة ان ترجع الى الآخَر (الآخَر المختلف عن العقل) وهو « الفوضى القديمة » .

عندئذ ، اذا حُرِم انتاج الاسطورة الجديدة من القوة المحركة التي كانت جدلية العقل ، واذا لم يعد بالامكان تاسيس آمل « هذه السيرورة العظيمة لاعادة شباب كلية» على فلسفة تاريخ ، فان البشرى الرومانسية(١) تحتاج لوجه جديد في التفكير . في هذا السياق تجدر الملاحظة ان ديونيزوس ، الاله المتحرك للنشوة ، للجنون ، والاستحالات المستمرة ، يعرف اعادة اعتبار مفاجئة في رومانسية يينا .

---

(١) حول هذا التعبير ارجع الى لانفح
« Tod ist bei Gotten immer ein Vorteil» — ed. Bohrer Mythos und Moderne, P.127 .

في عصر بدأت فيه الانوار تشك بذاتها يمكن لعبادة ديونيزوس ، التي كانت تصون حيوية تقاليد دينية قديمة ، ليونان اوربيبيدوس ، ونقد السفسطائية ، ان تمثل جاذبية ما غير انه ، وفقا لرأي فرانك ، السبب الرئيسي لاعادة التقييم هو ان بامكان ديونيزوس الاله الآت « احياء امل بالخلاص . انجب زوس ديونيزوس من زواجه من سيميليه* امرأة ميتة جر ابنها على نفسه الغضب الالهي هيرا* زوج زوس ، انتهى به الى الجنون : ومنذ ذلك الحين ، اعتاد ديونيزوس ، يتبعه رهط متوحش من الساطير* وكاهنات باخوس زيارة شمال افريقيا، وآسيا الصغرى ، كما « اله غريب » ، حسب تعبير هولدرين (Holderlin) اله لايبقي الا على فضائل نشوة الخمر ويرمي الغرب في « ليل الالهة » . غير ان ديونيزوس سيعود ذات يوم ، يبعثه السر المقدس ويخلصه من الجنون . وبهذا ، يتميز عن كل آلهة اليونان بوصفه الها غائباً بشر بعودته . ومن هنا تشبيهه بالمسيح : هو ايضا مات وترك لنا الخبز والخمر (١) حتى يوم عودته . الا ان ديونيزوس يمتاز بصفة خاصة اذ يحفظ بشكل ما ، حتى في طقوسه المسرفة ، تلك الخلفية من التضامن الاجتماعي التي اضاعها الغرب في الزمن الذي فقد فيه الأشكال البدائية للتدين. يربط

م (*) Semele بنت كادموس Cadmos ملك طية الاسطوري اغراها وانجبت منه ديونيزوس

م (*) Hera الهة الزواج اليونانية زوج زوس Zeus .

م (*) Satyre : الساطير . من رفاق باخوس

م (*) Bacchante كاهنات باخوس اله الخمر

(1) M. Frank,(Op. PP.eit.,257–342· يدرس التشابه بين ديونيزوس والمسيح بمناسبة مرثاة « الخبز والخمر » لهولدرين ارجع ايضاً الى زوندي (Szondi) في كتابه « شعر وشاعرية المثالية الالمانية » ١٩٧٥ .

هولدرلين بهذا الاسلوب . هذا الشرح الفريد للتاريخ باسطورة ديونيزوس حيث يمكن لمخططه –الذي ما يزال حيويا عند هيدجر – ان يقدم دعما لامل يرقب مجيء مسيح مخلص . ان الغرب ، منذ بداياته ، يغط في ليل غياب الالهة اونسيان الوجود (Etre) ، انه اله المستقبل الذي يجدد القوى الضائعة للاصل . هذا الاله الذي يدرك اقتراب مجيئه من الالم الذي يولده ، في وعي غيابه . الشعور « بابتعاده الاقصى » ، وبشدة مرارة الاحساس المتنامية بالحرمان الذي يعاقب به كل هؤلاء الذين هجرهم ، مما يجعل من وعده بالعودة وعدا اكثر مصداقية ، في أماكن الخطر ينمو ايضا ما ينقذ . . (١)

لئن كان ثمة اصالة لدى نيتشه ، فانها لاتوجد في النظرية الديونيزية للتاريخ . وبالفعل ، القضية التاريخية القائلة بان كورس الماساة الاغريقية يجد اصله في طقوس العبادة الهيلينية لديونيزوس تدين بلونها الخاص – اي نقد الحداثة – لسياق رومانسية يينا حيث تم وضع هذه الفكرة بكاملها . الامر الذي يزيد من اهمية شرح سبب ابتعاد نيتشه عن هذه الخلفية الرومانسية . المفتاح قدمه التشابه بين ديونيزوس والمسيح الذي لم يجره هولدرين وحده بل ايضا نوفاليس ، شيلينغ ، كروز ، وبشكل عام كل شارحي الميثولوجيا في رومانسية يينا . ان مثل هذا التطابق بين اله الخمر المترنح والاله المسيحي المخلص ليس ممكنا الا لان الامل الرومانسي بمجيء المخلص يسعى من اجل تجديد الغرب ، لا من اجل عزله . ان الميثولوجيا الجديدة مدعوة لاعادة انشاء تضامن ضائع ؛

---

(١) ارجع الى مطلع نشيد باتموس Patmos : « لكن في أماكن الخطر ينمو ايضاً ما ينقذ » ، في Holderlin, Oeuvres. Paris, 1977, P.867 .

دون ما انكار للتحرر الذين يدين به الافراد ، تفردهم امام الله واحد ، على الرغم من كل شيء : لحقيقة انعتاقهم من القوى الاسطورية الاصلية(١) وان اللجوء لديونيزوس في الرومانسية ، لم يكن له غاية اخرى غير شق درب هذه الحرية العامة حيث تتحقق الوعود المسيحية في اجل قريب ، لكي يتمكن من الذاتية التي عمقها الاصلاح والانوار وفرضها باسلوب سلطوي ، من ان يتخلص من ضيقها .

III

لقد ادرك نيتشه عند بلوغه النضج ، ان فاجنر – الذي « تتكثف » فيه الحداثه حقا – يشارك الرومانسيين افق تحقق للعصر الحديث مازال في المستقبل ، لقد كان فاجنر مصدر زوال اوهام نيتشه ، « بالنسبة لكل مازال بامكانه ان يثير ، حماستنا ، نحن ، المحدثين » ، وبقدر ما كان منهارا ويائسا « تداعى فجأة (. . .) تحت صليب المسيحيين» (٢) ظل فاجنر اذن على تعلقه بالرباط الرومانسي بين الديونيزي والمسيحية .

---

(١) في هذا السياق ، لاحظ يعقوب توب (Jacob Taubes) انه بالنسبة لهذه العتبة ، ميز شيلينغ بدقة مبين الوعي البدائي والوعي التاريخي ، بين فلسفة الميثولوجيا وفلسفة الوحي : « ان برنامج شيلينغ الاخير ليس اذن « الوجود والزمان » ، بل « الوجود والازمنة » . يوجد فرق نوعي بين زمن الاسطورة وزمن الوحي . (Zue Konjunktur des Polyeismus) In K. H . Bohrer, Op. cit., P.463.

(2)Nietzche Contre Wagner,In Oeuvres Philosophiques Complètes Op. cit., T. VIII, 1, Trad, J. C. Hemery, Paris 1974, P.365.

انه لايرى ، اكثر من الرومانسيين ، ديونيزوس بمثابة نصف ــ اله يخلص نهائيا من لعنة الهوية . ويعلق مبدأ التفريد ويرفع شأن المتعدد الشكل ضد وحدة الاله المتعالي ، والفوضى ضد القانون .

لقد ألّه اليونان في ابولون* التفريد ، واحترام حدود الفرد . غير ان الجمال والاعتدال الابولوني اقتصرا على حجب القوى الارضية الهائلة والبربرية ، التي كانت تنفجر في النغمة الوجْدية للاعياد الديونيزية : « كان الفرد هو وحدوده واعتداله يغرق في نسيان الذات بـ الحالات الديونيزية وينسى كل شيء عن الوصايا الابولونية (١) يذكر نيتشه بما شدد عليه شوبنهور : « برعب يتملك الانسان الذي اضطرب اتجاهه فجأة من جراء الاشكال التي تشرط معرفة الظوهر ، اذ يبدو ان مبدأ العقل (. . .) يعاني من استثناء ما. فاذا ما اضفنا إلى هذا الرعب الوجْد اللذيذ الذي يطفو على السطح من جراء انقطاع مبدأ التفريد (Principium Individuationis) من القاع الاعمق للانسان ، او حتى للطبيعة ، عندئذ نزود انفسنا برؤية جوهر الديونيزي [. . .] » .

لم يك نيتشه من مريدي شوبنهور وحسب ، بل كان ايضا معاصر مالارمه* والشعراء الرمزين ومدافعا عن « الفن للفن » . وعلى هذا النحو تطبع تجربة الفن الحديث ــ الجذرية بالنسبة للرومانسية ــ وصف الديونيزي بوصفه تعميقا للذاتي الى حد النسيان الكلي للذات . ان ما يدعوه نيتشه « الظاهرة الفنية » ينكشف في العلاقة المركزة مع الذات التي تنميها ذاتية

م(*) Appollon : اله النور اليوناني ، وإله الفن والنبوءة . ابن زوس وليتو ،

(1) F. Nietzche, La Naissance de Tragédie, Op. cit., P.44.

م(*) : شاعر فرنسي ولد في باريس (١٨٤٢ – ١٨٩٨) رائد الحركة الرمزية .

انفك تمركزها ، وانعتقت من المواضعات اليومية للادراك والفعل « حين تضيع » الذات ، عندما تبتعد عن التجارب العملية للزمان والمكان ، وحين تصاب بصدمة المفاجأة ترى تابية « الرغبة بالحضور الحق » (اوكتافيو باز) وتنسى نفسها في اللحظة التي تضيع فيه ، وحين تتهاوى مقولات الفاعلية والفكر السليم وحين تتلاشى اوهام السواء (الحالات السوية . المالوفه) عندئذ ينفتح عالم ما هو غير متوقع وعالم المفاجأة المطلقة : مجال الظاهر الفني الذي لايحجب ولا يرفع الحجاب . والذي ليس ظهورا ولا ماهية ، انه ليس سوى سطح . يتابع نيتشه التطهير الرومانسي للظاهرة الفنية بحذف كل المكونات النظرية والاخلاقية (١) . في التجربة الفنية ، تنفصل الحقيقة الديونيزية « بغور من النسيان » ضد عالم المعرفة النظرية والعمل ، ضد الحياة اليومية . ان الفن لايسمح ببلوغ الديونيزي الا بالوجْد ، بتعبير آخر بحال لاتمايز مؤلم ، بالغاء حدود الفرد ، بالاتحاد مع طبيعة لاشكل لها ، داخلية وخارجية .

---

(١) نيتشه ينمق سقراط – الذي وقع في خطأ الاعتقاد ان الفكر يبلغ اعمق اغوار « الموجود » ليحمل منه – النقيض – النظري للفنان : « الا انه ينبغي التحديد انه اذا كان لايمكن للفنان ابداً – في كل مرة تنكشف الحقيقة ، الا ان يظل معلقاً ، النظرة متخفطفة نحو ما ظل من الغطاء بعد انكشافه فان الانسان النظري هو ذلك الذي يلقى ، بانتزاعه للحجاب، الراحة والرضا.(La Naissance de La Tragédie..Op.cit.,P.106)

يرفض نيتشه بالقوة نفسها الشرح الاخلاقي لظاهرة الفنية ، من ارسطو حتى شيلر :

« المطلب الاول لشرح الاسطورة المأسوية ، هو البحث ، في المجال الفني حصراً ، عن المتعة الخاصة به دون الدخول الى مجال الشفقة ، والرعب ، أو كل الاشكال الاخلاقية السامي . كيف يمكن للدميم واللامتناسق ، كيف يمكن لمضمون الاسطورة المأسوية اثارة متعة فنية » (Ibid., P.153) .

لهذا فانسان الحداثة الذي فقد الاسطورة لايمكنه ان ينتظر من الميثولوجيا الجديدة الا شكلا من الانعتاق يلغي كل الوساطات . هذه الترجمة الشوبنهورية للمبدأ الديونيزي تعطي لبرنامج الميثولوجيا الجديدة اسلوبا غريبا عن البشارة الرومانسية بمخلص مرتقب ؛ وبالفعل ؛ الامر منذئذ هو التحول الكلي عن حداثة افرغت بالعدمية .

مع نيتشه ، يتخلى نقد الحداثة ، للمرة الاولى ، عن الاحتفاظ بمضمونه التحريري . ان العقل المتمركز على الذات ، يجابه ، للمرة الاولى ، المطلق الآخَر للعقل . بوصفه مرجعا لمعارضة العقل. يستدعي نيتشه تجارب الكشف الذاتي التي تعيشها ذاتية انفك تمركزها ، وحررت من ضرورات المعرفة والفاعلية الغائية ، ومن كل الالتزامات النفعية والاخلاقية . إن « تمزق مبدأ التفريد » الذي يشق الدرب من حيث يمكن الهروب من الحداثة . ولكن اذا كان ينبغي لهذا التمزق ان يكون اكثر من ذكر نص لشوبنهور . فانه لايمكن تأصيله الا بالفن الاكثر تقدما للحداثة . لايمكن لنيتشه ان يجهل هذا التناقض لانه ينزع العنصر العقلاني الذي يتأكد في استقلال مجال الفن الطليعي ، المتميز جذريا ، عن الصلة التي تربطه بالعقل النظري وبالعقل العملي ، بكبته هذا العنصر في لاعقلاني غيرته الميتافيزيقا .

منذ « ميلاد المأساة » « يحيل » الفن الى الحياة . ومنذ ذلك الحين نجد فيه هذه الالهيات (Théodicé) الفريدة حيث لايمكن تبرير العالم الا بوصفه ظاهرة جمالية (١) . ان القسوة العميقة ، والالم ، شأن

---

(١) يلخص نيتشه هذا المذهب في الجملة التالية : « كل شر يمكن تبريره ، حيث مشهده يشيد الها »

اللذة، يشكلان اضفاءات روح مبدعة تستسلم بلا تردد إلى المتعة اللاهية منحها اياها سلطان ابداعاتها العابثة وسمتها التعسفية . ويتبدى العالم كنسيج من التمويهات والتاويلات لاتستند الى اي قصد ولا الى اي نص . ان النواة الفنية « لارادة القوة » تقوم على ابداعية دلالية وحساسية تتاثر باساليب مختلفة . هذه الارادة هي في الوقت ذاته ارادة مظهر ، تبسبط ، اقنعة ، وسطوح ، ولئن هيء للفن ان يعتبر الفاعلية الميتافيزيقية الحقة ، فلان الحياة ذاتها تقوم على المظهر، على الوهم ، على زاوية الروءية، وضرورة المنظورية والخطأ (١) .

غير ان نيتشه لايمكنه توسيع هذه الفكرة في « ميتافيزيقيا الفنان » الابشرط احالة كل ما هو موجود وكل ما يجب ان يوجد الى الجماليات . ويجب ان لايكون لظواهر الموجود او ظواهر الاخلاق اي وجود ، على اية حال ليس بـ المعنى الذي يتحدث فيه نيتشه عن الظواهر الفنية . انه يسعى إلى البرهان على ذلك بمخططاته الشهيرة من أجل نظرية ذرائعية للمعرفة ، ولتاريخ طبيعي للاخلاق ، او التمييز بين « الحقيقة » و « الخطأ » وبين « الخير » و « الشر » ترجع إلى تفضيلات نسبية ، النفع للحياة والنبل (٢) وفقا لهذا التحليل ، فان ادعاءات الشرعية الكلية ظاهريا تخفي وراءها الادعاءات الذاتية للسلطة ، يعبر عنها بتقييمات . ان هذه الادعاءات للسلطة تعبر ايضا عن الارادة الاستراتيجية لذوات فردية . ان ارادة

(I) (La Généalogie de La Morale, in Oeuvres Philosophiques Complètes, T. VII, Trad. Hilderband et J. Gratien, Paris 1971, P.261.)

(2) J. Habermas, «Zu Nietzche Erkenntnisth», in Zur Logik der Sozialwissensehaften, Francfort, 1982, P.505.

القوة بوصفها عبر ذاتية (Transsubjective) تتجلى على الارجح في مد وجزر سيرورات مغفلة للسيطرة .

ان نظرية ارادة القوة التي يمكنها الانتشار في كل ما يحدث هي الاطار حيث يشرح نيتشه تكوين التخييلات الخاصة بعالم الوجود والخير كما تكوين الهويات لدى ذوات المعرفة والعمل الاخلاقي ، كما يشرح ايضا بنية مجال للجوانية باسم النفس ووعي الذات ، انه يشرح كيف تبلغ كل من الميتافيزيقيا ، والعلم ، والمثال الزهدي السيطرة . . واخيرا يشرح ان العقل المتمركز على الذات يدين بكل هذا المخزون لحدث انطواء طرأ في قلب ارادة القوة يرجع الى مازوشيه قاتلة . ان السيطرة العدمية التي يمارسها العقل المتمركز على الذات تشرح بوصفها عاقبة انحراف ارادة القوة والتعبير عنها .

وبما ان ارادة القوة غير المنحرفة بقدر ما ليست الا الترجمة الميتافيزيقية للمبدأ الديونيزي ، فانه بامكان نيتشه ان يشرح عدمية العصر الراهن بوصفه غياب الالهة حيث يبشر بمجيء اله غائب . ان ما هو « بجانب » هذا الاله و « مابعده » لايفهمه الشعب اذ لايرى فيه سوى هروب امام الواقع « بينما هو بالنسبة له اساوب في الغوص ، الى الاعماق الضياع في الواقع حتى يعيد لنا يوما ، حين يعود الى النور ، انقاذ هذا الواقع (١) . التقاء ملحوظ مع الوعي الفني للزمان عند بودلير ، يحدد نيتشه لحظة عودة المسيح الدجال بمثابة « دقة الظهيرة » في ساعة الاله بان* النهار بانفاسه ويتوقف الزمان ،وتتحد اللحظة العابرة بالابدية.

---

(1) La Généalogie, Op. cit., P.286.

(*) Pan : ابن هرميس من بنت الملك دريوس . ولد الطفل بارجل وقرون ووبر التيس . كثيراً ما كان يظهر بين اصحاب ديونيزوس . وقد مثل فيما بعد الكل الاكبر الحياة الكلية . م

يدين نيتشه بمفهومه للحداثة . المؤسس على نظرية في السلطة ، لنقد يكشف عن تضليل العقل ، يستثني نفسه من افق العقل . يمارس هذا النقد قدرة ايحائية ما ، بقدر ما يلجأ ، ضمنا على الاقل ، لمعايير استعيرت من التجارب الاساسية للحداثة الفنية . وبالفعل ينصّب نيتشه الذوق على العرش . « فما تقبل به ملكة التذوق وما ترفضه » ، بمثابة اداة للمعرفة تتجاوز الحق والباطل ، والخير والشر . غير انه ليس بوسعه تبرير المعايير الباقية للحكم الجمالي ، لانه يضع التجربة الجمالية في الازمنة القديمة ، بتعبير آخر لانه لايعترف بـ الملكة النقدية للتقييم ، التي شحذها الاحتكاك بالفن الحديث بمثابة لحظة للعقل الذي يبقى مرتبطا — على الاقل بالاجراء ، بسير التبرير القائم على الحجة — بالمعرفة الموْضعة (Objectivante) وبالوعي الاخلاقي . ان المجال الجمالي بوصفه انفتاحا على الديونيزي ، يتخذ حال الاخر مقابل العقل .

وهكذا تختلط ازالة التضليل الذي حركته نظرية السلطة بمعضلة نقد للعقل (نقد موجه ضد العقل) يرجع الى ذاته ، نقد صار كليا . بالعودة الى مولد المأساة يقر نيتشه بأن محاولته لوضع العلم « على ارض الفن » وان يختبر العلم من منظور الفنان (١) تعود لسذاجة الشباب . يتصدى لاسسها الخاصة (٢) يشكل واضح كل الوضوح وانتهى الى التأرجح بين استراتيجيتين .

يعتقد نيتشه ، من جهة ، بامكان النظر الى العالم نظرة فنية تحركها وسائل علمية ، ولكن من منظور مناهض للميتافيزيقيا ، للرومانسية ،

(1) La Généalogie, Op. cit., PP. 336 —342.
(2) Oeuvres Complètes, T. XII, Op. cit., P.159.

من منظور متشائم وريبي . يفترض ان هذا النموذج من العلم الذي يوضع في خدمة فاسفة وارادة القوة لايطاله الوهم القائم على الايمان بالحقيقة (١) . في هذه الحالة ينبغي امكان افتراض مشروعية هذه الفلسفة . ولهذا فان نيتشه ملزم ، من جهة اخرى ، باثبات امكان نقد للميتافيزيقيا ينتزع جذور الفكر الميتافيزيقي دون العزوف عن كونه هو نفسه فلسفة : انه ينصب ديونيزوس فيلسوفا وينصب نفسه ، بوصفه التلميذ الاخير والمريد لهذا الاله الفيلسوف (٢) .

لقد توبع النقد النيتشوي للحداثة في هذين الاتجاهين .الباحث المرتاب الذي يسعى إلى الكشف عن انحراف ارادة القوة ، ثورة قوى الرد وتكوين العقل المتمركز على الذات ، مستخدما طرائق الانتربولوجيا ، وعلم النفس ، والتاريخ يجد في باتاي (Bataille) ولاكان (Lacan) وفوكو (Foucault) خلفاء له ، اما بالنسبة لناقد الميتافيزيقيا المتمرس الذي يطالب بمعرفة خاصة ويعيد رسم تكوين فلسفة الذات بدءا من اصولها السابقة لسقراط ، فانه يجد في هيدجر وديريدا ورثة له .

IV

يستعيد هيدجر الموضوعات المركزية لخلاص نيتشه الديونيزي محاولا تجنب الوقوع في مآزق نقد للعقل يحيل الى ذاته : كان نيتشه يسعى ،

---

(1) Oeuvres, T. XII, Op. cit., P.159..

(2) Par— delà Bien et Mal, T. VII., Op. cit., P.207 .

عاملا على نحو « علمي » الى دفع الفكر الحديث إلى تجاوز ذاته، ببناء تسلسل نسبّي للاعتقاد بالحقيقة ،تسلسل نسبّي للمثل الاعلى الزهدي ، لقد اقتصر هيدجرعلى نيتشه كفيلسوف عندما احس برواسب فكر انوار في استراتيجية كشف التضليل المؤسسة على نظرية في السلطة . ان الهدف الذي سعى اليه نيتشه بوساطة نقد كلي للايديولوجيا — نقد ينتهي بالقضاء على ذاته — يبتغي هيدجر بلوغه بتدمير محايث للميتافيزيقيا الغربية . كان نيتشه قد شد قوس السيرورة الديونيزية بين المأساة الاغريقية والميتولوجيا الجديدة . يمكن فهم فلسفة هيدجر المتأخرة بمثابة محاولة لنقل هذه السيرورة من مجال الميتولوجي الذي احياه علم الجمال لدى نيتشه الى المجال الفلسفي(١):يرى هيدجر نفسه في البداية قبالة مهمة وضع الفلسفةفي الحيز الذيشغله الفن(بوصفه ردة فعل على العدمية)،وفي مرحلة ثانية،تحويل الفكر الفلسفي بشكل يمكنهان يصير مجالا اولا للشلل،ومن ثم اعادة احياء القوى الديونيزية . انه يسعى الى وصف صعود العدمية وتخطيها بوصفها بداية الميتافيزيقيا ونهايتها .

ان محاضرة هيدجر الاولى عن نيتشه تحمل عنوان « ارادة القوة بوصفها فنا » . وتعتمد بشكل اساسي على نصوص نشرت بعد وفاته

---

(١) خلال العقد الممتد بين ١٩٣٥ — ١٩٥٤ واذن بين « المدخل الى الميتافيزيقا » حيث لاتزال توجد اثار الفكر الفاشي ، و« الرسالة عن الانسانية » التي تعلن عن فلسفته ما بعد الحرب لم يتوقف هيدجر عن دراسة نيتشه . ان فكرة تاريخ الوجود (Etre) اخذت شكلها في المجابهة الحادة مع فلسفة نيتشه . ويعترف هيدجر بذلك بشكل معلن في ١٩٦١ ، في استهلاله للجزئين اللذين يشهدان على هذه الفترة في فكره ، ارجع الى هيدجر :
Nietzche, Trad. P. Klossowsky, Paris 1971, P.9.

(بعد وفاة نيتشه) وضعت تحت عنوان « ارادة القوة » بمثابة مؤلف رئيسي — لم يكتب ابدا — كان في الحقيقة ، تجميعا قامت به اليزابث فوبرستر—نيتشه(١). يحاول هيدجر ان يبرهن على نظريته القائلة « نيتشه يتابع مساءلة الفلسفة الغربية » (٢) انه يستدعي الفكر الذي عاد في فلسفته الميتافيزيقية الى بداية الفكر الغربي ويضع نفسه في مقدمة معارضة العدمية ، « فيلسوف — فنان » الا انه يزعم ان افكار نيتشه عن قوة الافتداء في الفن ليست « جمالية الا في ظاهرها » و « ميتافيزيقية » : في اعمق مقصدها (٣) . ان الكلاسيكية التي يتصف بها التصور الهيدجري للفن تقدم لمثل هذا التفسير . مثل هيجل ، يعتقد هيدجر بان الفن يبلغ نهايته الاساسية في الرومانسية وقد تبين المقارنة مع والتر بنجامين مدى عدم تاثر هيدجر بالتجارب الخاصة للفن الطليعي ولهذا لم يتمكن من فهم لماذا لايمكن للفن القادر على تدشين ميتولوجيا جديدة ان يكون الا فنا ذاتيا الى حد بعيد ، ومتمايزا بشكل جذري ، ويوسع المعنى المستقل للجمالية انطلاقا من تجربة للذات تمارسها ذاتية منفكة التمركز (٤)

(١)تقضي على التخييل نهائياً في اصدار جيورجيو كولي (G. Colli) مازينو مونتيناري (M. Montinari) ارجع الى شروحاتهم على عمل نيتشه المتأخر في :

Oeuvres, T. XIV, et La chronique de La Vie de Nietzche t.XV; en Français:«L'état des Textes de Nietzche, In Nietzche, Cahiers de Royaumont, Paris 1968, P.127.

(2) M. Heidegger, Nietzche, Op. cit., T.I, P.14.

(3) M. Heidegger, Op. cit., T.I. P.26.

(٤) اوسكار بيكر (O.Becker) يظهر حساسية أكبر بدرجة لا تقبل المقارنة حين يضع مشروعه الثنائي في قبالة الانطولوجيا الاساسية لهيدجر ارجع الى :

O. Becker, «Von der Hinfalligkeit des Schonen und der Abent euerlichkeit des Kunstlers» ;Und der Vorsichtigen Verwegenhrit des Philosophen in Dasein und Dawesen, Gesammelte Philosophische Aufsatze, Pfullingen, 1963, P.11... et P.103...

في جهل هذه الحقيقة يكون من الايسر لهيدجر تسوية « الظاهرة الفنية » بحيث يجعل من الفن ميتافيزيقا ومن الميتافيزيقا فناً. ان الوجود(Etre)يظهر في ضوء الجميل : « الجمال والحقيقة كلاهما في علاقة مع الوجود ، كلاهما بشكل خاص بوصفهما انماط كشف عن الوجود والموجود (١)

سيقول لاحقا ان الشاعر يقول المقدس الذي ينكشف للمفكر ولئن كان الشعر والفكر يحيل كل منهما الى الاخر ، فان الفاعلية الشعرية تنبثق ، في نهاية المطاف ، من الفكر الاصيل (٢) .

ان الفن وقد اسبغت عليه صفة الانطولوجيا على هذا النحو ، تجد الفلسفة نفسها من جديد مكلفة بالمهمة التي تخلت عنها الرومانسية لصالح الفن . وتقوم على ابتداع مكافيء لقدرة الدين على التوحيد بهدف علاج انشطارات الحداثة . لقد كلف نيتشه اسطورة ديونيزوس ، التي تجددت بوساطة الجماليات، بمهمة تجاوز العدمية أما هيدجر(٣)فيعرض هذه السيرورة الديونيزية على شاشة نقد للميتافيزيقيا ، والذي يجد نفسه ، على هذا النحو ، نقدا أسبغت عليه دلالة تاريخية كلية .

وهكذا انسحب الوجود من الموجود واعلن عن قدومه اللامتعين عبر غيابه وقد صار محسوسا والالم المتنامي الذي يسببه لنا هذا الغياب. ان الفكر الذي يعيد رسم هذا المصير لنسيان الوجود الذي أصاب الفلسفة الغربية، يعمل

---

(1) M. Heidegger, Nietzehe, Op. cit., T.I. P.181 .

(2) M. Heideegger, Qu' est— ce Que La Métaphysique ? Postface, trad. Munier, In Questions I, Paris 1968, PP. 83 — 84.

(٣) يلخص هيدجر محاضرته الاولى عن نيتشه على الشكل التالي : « علينا ان نفهم الفن انطلاقاً من جوهر الوجود بوصفه الحدث الاساسي والمبدع للموجود (Etant) .

بمثابة عامل تماس . ان الفكر الناشيء عن الفلسفة والذي يسائل بداية هذه الميتافيزيقيا ويتجاوز حدودها على نحو محايث ، لم يعد يشارك بالثقة بالذات التي يتمتع بها عقل يحيل الى استقلاله : يقينا لابد من ازاحة التراكمات التي تخفي الوجود ، ولكن ، خلافا لقوة التفكر ، يضطلع عمل التهديم بمهمة تدريبنا على تبعية جديدة . وهو لايسعى الا الى تحريك التجاوز الذاتي والتخلي عن ذاتية مدعوة لتعلم القدرة على الاحتمال والتواضع . ان الفعل ذاته لايمكنه العمل الا في الفاعلية المميتة للنسيان والصد . ان التذكر نفسه لايملك القوة على اعادة المنفي من منفاه . وهكذا لايمكن للوجود ان يحدث الا بمثابة مصير وعلى الاكثر ينفتح له هؤلاء الذين يعانون من الحاجة اليه بالتأهب لقدومه . ان نقد العقل الذي وسعه هيدجر ينتهي الى جذرية مباعدة لتغير اتجاه ينفذ الى كل شيء ولكنه يظل خاويا : والامر هو الابتعاد عن الاستقلال ونذر الذات للوجود من اجل تجاوز التعارض بين الاستقلال والتبعية .

ان نقد العقل وسعه باتاي (Bataille) والذي استوحى هو ايضا من نيتشه ، ليأخذ منحى آخر . هو ايضا يستعمل مفهوم « المقدس » ليشير إلى التجارب المنفكة التمركز لوجْد مزدوج القيمة ، حيث تنفك الذاتية المتصلبة من ذاتها. ثمة قيمة نموذجية تعزى الى فعل الذبيحة الدينية والى فعل الاندماج الجسدي (الحب) ومنها تسعى الذات الى « الانعتاق من انانيتها » وترك المكان « لاستمرارية وجود » جديدة (١) . باتاي هو ايضا يتتبع آثار قوة أصيلة قادرة على علاج الانشطار بين

(1) G. Bataille, L' Erotisme, In Oeuvres Complètes, T. X, Paris 1987, P.17.

عالم العمل المنضبط عقلانيا والاخر الذي نبذه العقل العودة الجذرية الى الاستمرارية المفقودة للوجود بنظر باتاي هي اندلاع عناصر متعارضة مع العقل ، فعل وجدْ يخرج الذات من حدودها . في سيرورة الانحلال هذه ، تصادر الذاتية المغلقة انغلاق « الاحيدة » * للافراد الذين يؤكدون ذواتهم كل واحد تجاه الاخرين ، ويطاح بها إلى الهاوية .

لايستعير باتاي من اجل الاقتراب من هذه القوة الديونيزية المعارضة للتفريد ، درب التجاوز الذاتي لفكر سجين للميتافيزيقا ، درب محجوز يفترض اعدادا روحيا ، انه يتناول مباشرة ، بالوصف والتحليل ، ظواهر الانتهاك وامحاء الذات من حيث تخرج ذات الفعل العقلاني الغائي من ذاتها ، ان ما يهم باتاي بشكل جلي هي الخصائص الديونيزية لارادة قوة عربيدة ، الفاعلية المبدعة والسخية لارادة قوة تعبر عن نفسها في اللعب ، في الرقص ، في الحيوية العارمة ، في السكر ، وفي الاثارات الناجمة عن التدمير ، وجه الالم والموت العنيف ، منبع الرعب واللذة . ان النظرة المفعمة بحب الاستطلاع التي يفسر باتاي بوساطتها التجارب الحدية للذبيحةالطقسيةوالفعل الجسدي توجهما جمالية الارهاب وتعطيهما شكلهما . ان من كان لسنوات طويلة من شيعة اندره بروتون (Breton) وثم من خصومه ، لايمر ، كما هيدجر ، الى جانب التجربة الجمالية التي كانت تجربة اساسية لدى نيتشه ، بل ينتسب الى تجذير هذه التجربة في السوريالية . لم ينفك باتاي عن دراسة الاستجابات الانفعالية المزدوجة القيمة ، والمفاجئة للخجل ، للقرف ، للرعب وللرضا السادي تثيرها

م(*) Monade : الاحيدة – بمعناها عند ليبتز . وهي مغلقة انغلاقاً كاملا لا ينفذ اليها شيء من الخارج . في النص هنا يعني الانغلاق المحكم والكامل .

انطباعات مباغتة ، جارحة ، صارمة ، تندلع بعنف . ان هذه الاثارات الانفجارية تجمع الميول المتناقضة بالرعبة والتراجع المذعور لتشكل ذهولا يصيب بالشلل . ان القرف . والكره ، والاشمئزاز تختلط بالانخطاف ، وبالطمع . فالوعي المعرض لهذه الاحاسيس المزدوجة الممزقة هو وعي جمالية استعملت باساوب هجومي ويتابع باتاي آثار هذا «الانبهار اللاديني»(بنجامين)حتى يصل إلى التحريمات الخاصة بالجثة الانسانية ، باكل لحوم البشر ، بالعري ، بدم الطمث،وبالسماح،الخ . .

هذه الدراسة الانتربولوجية ، التي سنعود اليها ، هي نقطة انطلاق لنظرية في السيادة . باتاي ، مثلما نيتشه في « نسب الاخلاق » ، يدرس استبعاد والقضاء على كل اختلاف حيث يتكون العالم الحديث للعمل ، للاستهلاك ، ولممارسة السلطة العقلانية تبعا لغاياتها . لايتردد باتاي في بناء تاريخ للعقل الغربي — مثل النقد الهيدجري للميتافيزيقا — يصف الازمنة الحديثة بمثابة عصر يدمر ذاته . ان العناصر المختلفة المطرودة لدى باتاي لاتظهر على شكل مصير رؤيوي (Apocalyptique) يذكر بفكر صوفي ، بل بمثابة قوى تمردية لاتنفلت بشكل عنيف الا اذا تبينت استحالة حلحلتها في مجتمع اشتراكي متحرر .

بشكل مفارق ، يدافع باتايل عن حق هذا المقدس المتجدد بادوات التحليل العلمي . ولا يراوده اي شك بقيمة الفكر المنهجي . « في نظري لايمكن لاحد ان يطرح مشكلة « الدين » انطلاقا من حلول اعتباطية يرفضها « روح الدقة الراهن » . لست رجل علم بمعنى انني اتكلم عن تجربة

جوانية ، لاعن اشياء ، غير انني اقوم بهذا باسلوب رجال العلم ، بالدقة الضرورية . » (١)

ان ما يفصل باتاي عن هيدجر ، هو في آن واحد نفوذه الى تجربة فنية اصلية حيث يمنح مفهوم المقدس ، واحترامه للسمة العلمية للمعرفة يرغب باتاي في وضعها في خدمة تحليل المقدس ، ولكننا ، بدراسة اسهام المفكرين في القول الفلسفي للحداثة ، نلاحظ ثمة تشابهات . ان هذه التشابهات البنيوية تنجم عن ان هيدجر وباتاي ، بعد نيتشه ، يسعيان لحل المشكلة ذاتها . كل منهما يرمي الى نقد جذري للعقل يتصدى لجذور النقد ذاتها . هذا الالتقاء في الاشكالية يجر ضرورات متماثلة ضوريا في سير المحاجة .

يجب اولا تحديد موضوع النقد بدقة يمكننا من التعرف على عقل متمركز على الذات بوصفه مبدأ للحداثة ، يتخذ هيدجر نقطة انطلاقه من الفكر « الموضِع » (Objectivant) للعلوم الحديثة ، وباتاي من الفاعلية الغائية بشكل عقلاني للمشروع الرأسمالي وجهاز الدولة البيروقراطي . يدرس احدهما — هيدجر — المبادىء الانطولوجية لفلسفة الوعي كيما يبين في ارادة الضبط التقني لسيروررات مموضَعة (Objectivé) الدافع السائد للفكر ، من ديكارت الى نيتشه . ان الذاتية والتشييء يحولان دون رؤية ما ينأى عن كل ضبط . ويدرس الاخر — باتاي — ضرورات الانتاجية والفاعلية التي اخضعت لها العمل والاستهلاك اخضاعا يزداد احكاما ، كل يوم ، بهدف الاشارة ، داخل الانتاجية الصناعية المفرطة ، الى نزوع للتدمير الذاتي ، ملازم

(1) G. Bataille, Op. cit., P.36.

لكل المجتمعات الحديثة . وبالفعل . فان المجتمع المعقلن بشكل كامل يمنع الانفاق غير المنتج والتبديد السخي للثروة المتراكمة .

وبالقدر الذي عزف فيه النقد الكلي للعقل عن الامل في جدلية العقل . ينبغي للحقيقة التي تقع تحت طائلة هذا النقد ان تكون شاملة على نحو ان آخر العقل – القوى المتعارضة للوجود او السيادة – لايظهر ؛ في نهاية المطاف ، كجانب كبته وقمعه العقل ذاته . ولهذا يرجع هيدجر وباتاي ، مثل نيتشه الى ما وراء بدايات التاريخ الغربي . نحو عصور قديمة ليعثروا على آثار الديونيزي ، سواء في الفكر قبل السقراطي ؛ او في حالات الهياج في طقوس الذبيحة . ههنا يجب امكان تحديد التجارب الدفينة ، التي ابعدها التعقيل ، التي تسمح بمنح الحياة لالفاظ مثل « الوجود » و « السيادة » .

في فترة اولى ، ان هي ههنا الاسماء . ينبغي ادخالها بوصفها مفاهيم مناهضة للعقل على نحو يجعلها تقاوم كل محاولة للاندماج العقلاني . « الوجود » محدد بوصفه انسحب من كلية الموجود « الموْضَع » ، والسيادة محددة بوصفها استثنيت من عالم النافع والقابل للحساب . ان هذه القوى الاصيلة تظهر في صور كمال يمكن منحه لنا ، غير انه محتجز ونعاني من نقصه ، انها ثروة تنتظر توظيفها ، لئن كان العقل بوصفه قيمة توضع تحت التصرف وتوظف ، فان الاخر الذي يقابله لايمكن وصفه الا سابا بمثابة امر يتيسر الحصول عليه ويستحيل توظيفه . انه وسيط حيث لايمكن ان تنفذ اليه الذات الا بشرط استسلامها وانتهاكها لذاتها بوصفها ذاتا .

اللحظتان : العقل وآخر العقل لايتخذان موضعيهمافي علاقة تعارض تحيل الى تجاوز جدلي ،ولكنهما يتنافران ويستبعد أحدهما الآخر في علاقة متوترة . ان علاقتهما لم تنشأ من ديناميكية كبت يمكن تقليصه بالسيرورات المتعارضة لتفكر ذاتي اوممارسة مستنيرة . على العكس تماما ، يستسلم العقل لديناميكية الانسحاب والاستسلام ، والاستبعاد والوضع على الهامش وبلغ ضعفه حدا بحيث لايمكن للذاتية المحدودة ان تبلغ بوسائل الاستذكار والتحليل الخاصة بها . هذا الذي يتوارى امامه او ما يبقى عليه بعيدا عنه . ان عودة التفكر الى ذاته لاتطال آخر التفكر وما يسود هو لعبة قول ما وراء تاريخية ، اوترجع الى طبيعة كونية وتتطلب جهدا من شعيرة مغايرة . وهكذا فانه ، عند هيدجر ، الجهد المفارق لعقل يتعالى على ذاته ويتحذ شكلا الفيا لتذكر ملحاح يصلي من اجل مصير « الوجود » ، بينما ينتظر باتاي ان يحمل عالم اجتماع من منطق مغاير للمقدس ايضاحات حول لعبة القوى المتعالية ، ولكنه ، في نهاية المطاف لايعتقد بامكانه ممارسة تاثير ما في هذه اللعبة .

يضع المؤلفان نظريتيهما بوساطة اعادة بناء سردية لتاريخ العقل الغربي . هيدجر الذي يشرح العقل وفقا للخط الموجه لفلسفة الذات ، بوصفها وعيا لذاتها ، يرى في العدمية تعبيرا عن السيطرة التقنية للعالم ؛ وقد انفلتت بشكل كلي . تنتهي فيه ، من وجهة نظره ، قدرية فكر ميتافيزيقي حرّكه ، سؤال الوجود الا انه قبالة كلية الموجود المشيأ ، ينسى على الدوام ، هذه الحقيقة الجوهرية على نحو اكثر جذرية . باتاي الذي يشرح العقل وفقا للخط الموجه لفلسفة « البراكسيس » ، واذن بوصفه عملا ، يفهم العدمية كأمر ناجم عن دافع تراكم استقل بذاته على نحو كلي . تنتهي فيه قدرية انتاج فائض خدم في فترة اولى

استسلام الذات في عظمة العيد ، الا انه يوظف باستمرار موارد اوفر لاعراض زيادة الانتاج محولا الانفاق الى استهلاك وبذلك يحرم سيادة مبدعة وفية من قواعدها .

ان نسيان الوجود وطرد الجزء الملعون هما الصورتان الجدليتان اللتان تلهمان اليوم كل المحاولات التي ترمي معا الى فصل نقد العقل عن النماذج التي تكون الانوار بالنسبة لها حركة جدلية بحد ذاتها ، وبناء آخر للعقل الى مرتبة مرجع يسمح باعادة الحداثة الى النظام، ولهذا سأحاول ان ارى . من جهة ، بخصوص فلسفة هيدجر المرحلة الاخيرة (ونحو هذه الصوفية الفلسفية عند ديريدا) ومن جهة ثانية ، بخصوص الاقتصاد العام لدى باتاي (وعلم نسب المعرفة الذي يؤسسه فوكو على نظرية للسلطة)، ما إذا كان هذان السبيلان اللذان بيّنهما نيتشه يسمحان حقا بالخروج من فلسفة الذات .

لقد أضفى هيدجر على الفن سمة اونطولوجية بشكل حاسم وراهن بكل شيء على فكر يحرر من الدمار ، يدعى لتجاوز الميتافيزيقا على نحو محايث . ويتأى نتيجة لذلك عن صعوبات نقد للعقل يرجع إلى ذاته والذي سيدمر لامحالة اسسه الخاصة . الا انه باخضاعه الخلاص الديونيزي لانعطاف اونطولوجي ، فانه يخضع هو نفسه للسؤال الافتتاحي ، لاسلوب الفكر ولاسلوب تأسيس فلسفة الاصل . الى حد لايمكنه من انهاء اصولية الفينومينولوجيا عند هوسرل الا بتأصيل للتاريخ ينتهي الى الفراغ . يحاول هيدجر التخلص من هيمنة فلسفة الذات باخضاع اسسها لفعل انسياب زمني . الا ان الاصولية المتطرفة لتاريخ الوجود تتجرد من كل تاريخ مشخص يشهد على بقائه مرتبطا بفكر ينفيه . بالمقابل يظل

باتاي وفيا لتجربة اساسية في الديونيزي ، تجربة جمالية بشكل اصيل . انه يقوم بتوضيح مجال ظواهر يتيح للعقل المتمركز على الذات ان ينعكس فيه كما في الاخر (غير العقل) إلا انه لايسعه قبول اصل حديث لهذه التجربة في السوريالية ويجد نفسه ملزما بغرسها في الازمنة القديمة مستندا الى معارف انتربولوجية.هكذا يرتبط باتايل بمشروع تحليل علمي للمقدس ومشروع اقتصاد عام مدعو لان يشرح معا سيرورة التعقيل التي تمتد على التاريخ العالمي وامكان اهتداء اخير .

وينتهي ، من جراء ذلك ، الى معضلة نيتشه نفسها : ان نظرية السلطة لايسعها تكريم ادعاء الموضوعية العلمية وفي الوقت ذاته ، تحقيق برنامج نقد للعقل – نقد كلي وبالتالي يرجع الى ذاته – تؤثر في الوقت ذاته على حقيقة الصيغ العلمية .

وقبل متابعة الدربين اللذين يؤديان الى ما بعد – الحداثة ، اللذين افتتحهما نيتشه واستعارهما هيدجر وباتاي ، اود التوقف عند فكر اذا رؤي من هذا المنظور ، يؤخر هذه الحركة . انها المحاولة المبهمة التي يمثلها « ديالكتيك العقل » لهوركيمر وآدورنو،الفكر الذي ينتسب للنقد الجذري للعقل عند نيتشه .

* * *

٧

التواطؤ بين الأسطورة والأنوار

هوركيمر وادورنو

هوركيمر المفتون بشوبنهور كان يؤثر الجانب الغامض للادب البورجوازي ، ادب ماكيافيلي ، وهوبس ، وماندفيل . الا ان فكرهم كان لايزال فكرا بناء يسمح بانشاء استمرارية بين نشازاتهم والنظرية الماركسية للمجتمع . غير أن مثل هذه الروابط كانت قد قطعت بشكل خاص من قبل الماركيز دوساد (Marquis de Sade) ومن قبل نيتشه اللذين يشكلان الجانب « المعتم » للادب البورجوازي . ومنهما ينطلق هوركيمر وادورنو في « جدلية العقل » ،مؤلفهما الاكثر سوادا لتحويل سيرورة التدمير الذاتي للانوار الى مفاهيم . فتحليلهما لم يترك لهما اي امل بقوة المفهوم المحررة . ولكن يوجههما ما كان بنجامين قد سماه امل اليائسين الذي تضمن في تلك الفترة معنى تهكميا — لم يستسلما لهجر عمل صوغ المفهوم وان كان ، مذ ذلك ، عملا متناقضا . مثل تلك الحال الذهنية ، مثل ذلك الموقف لم يعد حالنا . الا اننا نرى

اليوم انتشار – تحت شارة نيتشه تحقق بما بعد البنيوية – حالات ذهنية ومواقف تشابه مواقفهما الى حد يخدعنا ، لبس أود اتقاءه .

ان كتاب « جدلية العقل » كتاب فريد من نوعه الى حد ما . فهو في جزء كبير منه ، يستند الى مذكرات سجلها غريتل آدورنو من خلال النقاشات الجارية بين هوركيمر وآدورنو في سانتا مونيكا (كاليفورنيا) : وانجز النص عام ١٩٤٤ ونشر بعد ثلاثة اعوام في منشورات كيريدو في امستردام. وكان بالامكان الحصول على نسخ من هذه الطبعة الاولى خلال عشرين يوما . يوجد اذن عدم تناسب خاص بين العدد الضئيل للمشترين وتاريخ استقبال هذا الكتاب الذي مارس هوركيمر وادورنو من خلاله تأثيراً ضخما في التطور الفكري في المانيا الفيدرالية، وخاصة في العقدين الاولين . ان بنيان الكتاب ، هو ايضا ، بنيان فريد . اذ يتألف من مقال من خمسين صفحة، ومن استطرادين ، ومن ثلاثة ملحقات تشغل اكثر من نصف الكتاب . مثل هذا التعقيد في الشكل لايظهر مباشرة صفاء الحجة .

سأبدأ اذن باستخلاص القضيتين المركزيتين (I) . بالاستناد الى تقديرهما للحداثة يمكننا عندئذ التساؤل حول الدوافع التي وجهت هوركيمر وادورنو لاعلام العقل عن ذاته ، بمثل هذه الجذرية ، مما يحيلني الى المشكلة التي تهمني في الوقت الحاضر . (II) بمقدار ما قدم نيتشه نموذجا لنقد الايديولوجيا التي تزاود على ذاتها الى حد احتواء كل شيء ، فان مقارنته بهوركيمر وادورنو لاتسمح فحسب ببيان ان نقدهما للثقافة ينمو في اتجاه معاكس لاتجاه نيتشه (III) . بل تسمح ايضا بالتعبير عن شك حول امكان تكرار سيرورة اعادة طرح السؤال التفكري عن العقل (IV)

I

في تقاليد الانوار ، فُهِم الفكر الذي كان ينشرها على الدوام بوصفه الفكر المعارض للاسطورة وبوصفه قوة المعارضة ضدها في آن واحد . بوصفه الفكر « المعارض » بمقدار ما يتصدى للمصداقية المتسلطة لتقليد منقول من جيل الى جيل الضرورة غير المتسلطة للحجة الافضل : بوصفه«قوة» معارضة لها بدرجة ما هو مدعو لكسر سيطرة القوى الجماعية بعون المعارف المكتسبة فرديا وقد تحولت الى دوافع . فالأنوار تعارض الاسطورة وتتجنب بهذا الشكل الخضوع لسلطانها (١) يضع هوركيمر وادورنو مقابل هذا التعارض الذي يوقن به الفكر المستنير موضوع تواطؤ سري : « ان الاسطورة ذاتها هي العقل (Raison) والعقل ينقلب الى ميتولوجيا »(٢) هذا الموضوع المعلن عنه في التمهيد شُرِح في المقالة الرئيسة ووُضِّح بتفسير « للاوديسة » .

استباقا للاعتراض اللغوي القائل بأنهما باختيارهما البناء الملحمي المتأخر لتقليد اسطوري ابتُعِد عنه من منظور هوميروس . يرتكبان مصادرة عن المطلوب : اكتشف مؤلفانا فيه ميزة منهجية : « ان الاساطير توجد في تراكم سافات السرد الهوميري . غير ان العقبة المصنوعة منها ، الوحدة المبنية انطلاقا من خرافات منتشرة ، هي في الوقت ذاته وصف لهروب الذات الفردية امام القوى الاسطورية »

---

(1) K. Heinrich, Versuch uber die Schwierigkeit Nein Zu Sagen, Francfort, 1964 .

(2) M. Horkheimer et Th. Adorno, La Dialectique de La Raison E. Kaupholz, Paris 1974, Reed. 1983, P.18.

(D. R.pp.60-61) . ان مغامرات يوليسوس (Ulysse) هذا الرجل التائه والحاذق هي انعكاس لتاريخ بدائي للذاتية في سعيها للتخلص من سلطة القوى الاسطورية . ان عالم الاسطورة لايملك شيئاً من وطن مألوف ، انه المتاهة التي يجب الهروب منها ، إن نحن اردنا انقاذ الهوية الذاتية«ان الحنين هو في جذر المغامرات حيث تتخلص الذاتية من العالم القديم الذي تسرد الاوديسة قصته القديمة . ان المفارقة الاعمق للملحمة تكمن في حقيقة ان مفهوم « الوطن » يعارض مفهوم الاسطورة — التي يرغب الفاشيون بتقديمها على انها « وطن » (D.R.p.89)

لاشك ان القصص الاسطورية تعيدالفرد إلىالأصول كما نقلت الينا، من جيل الى جيل ، بوساطة الانساب ، غير ان التجليات الطقوسية التي ينبغي لها ان تعين على تضييق المسافة التي تبعدنا عن الاصول وتحررنا من الدين الذي ندين به نحوها لاتقوم الا بتعميق الانفصال (١) . ان اسطورة الاصل تصف ازدواج كل ظهور : الخوف من اقتلاع الجذور الذي نعاني منه والراحة التي نحس بها لاننا تمكنا من الهروب . ولهذا يلاحق هوركيمر وآدورنو آثار خدع اوليسوس حتى الى قلب طقوس الاضاحي طقوس خداعة بمقدار ما يتحرر بنو البشر من لعنة قوى الثأر بتقديمهم بدائل محمَّلة بقيمة رمزية.(٢)ان هذا البعد للاسطورة

---

(1) K. Heinrich, Dahlemer Vorlesungen, Bale — Francfort, 1981, P.122.

(٢) «منذ البدء اكتشفت البشرية ان الاتصال بالالهة الذي تمثله طقوس تقديم التضحية لا يتسم بأية حقيقة . ان هذا النوع من الاستبدال الذي تتضمنه الضحية ، التي يمجدها مؤيدو لا عقلانية درجت موضتها لا يمكن فصلها عن تأليه الافتداء ، عن الخديعة التي يشكلها التبرير العقلاني للاغتيال من قبل الكهنة الذين ينادون مجد الضحية التي وقع عليها الاختيار » .

يصف شعورا مزدوجا حيث تكون ممارسة الطقوس في آن واحد حقيقة ووهم .

بالنسبة للشعور الجماعي، القوة الباعثة لعودة طقوسية إلى الأصول هي امر حيوي ؛ لقد بين دركهايم ذلك : ان مثل هذه العودة ضمانة للتماسك الاجتماعي . بيد ان الصفة الوهمية المحضة لمثل هذه العودة ضرورية كل الضرورة بقدر ما يجب لكي يصير « أنا » (Ego) هذا الذي ينتمي للجماعي المتكون من المجتمع القبلي يهرب من سلطانه . ان قوى الاصل المقدسة والمخدوعة في آن واحد تفتتح منذ ذلك الحين حركة الانوار في التاريخ القديم للذاتية (D. R.p.6o) .

كان بامكان الانوار ان تفلح بلا ريب لو ان الابتعاد عن الأصول كان مرادفا للتحرر . غير انه يتبين ان قوة الاسطورة هي العنصر الذي يعيق ويكبح الانعتاق المنشود بتجديدها الدائب لصلة مع الاصول يرتبط بها شعور بالاسر . ولهذا يسمي هوركيمر وآدورنو اسم « الانوار » (Aufklarung) مجمل الدعوى القائمة بين الجانبين . ان هذه الدعوى بوصفها اخضاع القوى الاسطورية ستؤدي بشكل لا مفر منه إلى عودة الاسطورة كل مرة يجتاز مرحلة جديدة وتنقلب الانوار الى ميتولوجيا . ههنا ايضا قضية يحاول مؤلفانا ايضاحها بالاستناد الى مرحلة الوعي التي تم بلوغها في الاوديسة .

انهما يحاولان ، باستعراضهما للاحداث المختلفة للملحمة ، تحديد الثمن الذي يجب ان يدفعه يوليسوس ، وقد تعلم من اسفاره وتجاربه لكي تخرج « أناه » (son ego) من مغامراتها قوية متينة : على نحو ما تخرج

الروح من تجارب الوعي التي يحكيها لنا هيجل في «الفينومينولوجيا» على غرار هوميروس الشاعر الملحمي الذي يسرد مغامراته . ان هذه الاحداث المختلفة في الاوديسة تصور الخطر ، الحيلة ، الهروب ، ولكن ايضا تصور التفاني الذي تفرضه الانا على نفسها لتتعلم السيطرة على الخطر وتكتسب بهذا الشكل ، هويتها الخاصة في الوقت الذي تودع فيه السعادة التي تشكلها الوحدة القديمة مع الطبيعة الداخلية والخارجية. وفي الحقيقة تذكر انشودة عروسات البحر ، بسعادة ضمنتها في الماضي « العلاقة المترجرجة مع الطبيعة »، اما يوليسوس فانه يستسلم للغواية بوصفه انسانا يعرف انه مكبّل: « ان ضبط الانسان لذاته ، حيث تتأسس هذه الذات يعني في كل مرة ، التدمير المحتمل للذات الذي يتحقق في خدمتها ، ذلك ان الجوهر المضبوط ، المقهور والمحلول بغريزة البقاء ليس الا هذا الجانب من الحياة — الذي تتحدد به وحده جهود الحفاظ على الذات — التي هي بالتحديد ما ينبغي الحفاظ عليه(D.R.p.68) تقدم هذه الصورة الفكر يتـبنو البشر وهم يشكلون هويتهم بقدرما يتعلمون السيطرة على الطبيعة الخارجية بقهر طبيعتهم الداخلية — تقدم نموذجا لوصف يكشف عن رأس « جانوس »(*)لسيرورة الانوار،وفي الحقيقة ان الثمن الذي ينبغي دفعهعلىشكلتفاني ،وتعامي ،وقطع الاتصالبين الانا وطبيعتهاالخاصة وقد صارت مغفلةفيالهو شرح بوصفه نتيجة لاستدخال الضحية وتقمصها، ان الانا التي نجحت في الماضي في خداع القدر الاسطوري بالذبيحة ، لن تفلت منه هذه المرة منذ الوقت الـذي كان عليها فيه ان تستدخل

(*) الملك الخرافي الأول في لاتيوم Latium (وهو جزء من ايطاليا لعب دوراً كبيراً في تاريخ روما الواقعة في مركزه) ويمثل بوجهين لما عرف عن بصيرته الرائعة اذ كان يستحضر الماضي والمستقبل امامناظريه .

الذبيحةوتتقمصها: «ان الذات المستمرة فيهويتهاالتي تنبثق بعد القضاءعلى الذبيحة تصبح مباشرة من جديد ضحية طقوسية جامدة يحتفل بها الانسان لنفسه بوضع وعيه الخاص في وجه السياق الطبيعي (D. R.p.67) .

وهكذا فان البشرية ، وهي تدأب على الابتعاد عن الاصول بسيرورة الانوار على صعيد التاريخ الكلي . لم تتحرر من التكرار الانفعالي للاسطورة . ان العالم الحديث المعقلن بشكل كامل لم يتخلص مع ذلك من السحر الذي يحمل لعنة التشييء الشيطاني . والعزلة المميتة . ان اعراض الشلل التي تجلت عبر انعتاق لاينتج النتائج المنشودة تشهد على ثأر القوة الاصلية من هؤلاء الذين دُفِعوا الى التحرر دون ان يفلحوا في الهروب. ان الذوات المضطرة الى السيطرة بالعقل على قوى الطبيعة التي تهددها من الخارج . وُضِعت على مدار سيرورة اعداد تضاعف بلا حدود القوى المنتجة باسم غريزة البقاء المحضة تاركة للموت قوى المصالحة التي تتعالى على غريزة البقاء.ان السيطرة الممارسةعلى طبيعة خارجية مُمَوْضَعة وعلى طبيعة داخلية مقهورة هي السمة الدائبة للانوار .

بهذا الاسلوب يقدم هوركيمر وآدرنو تنويعا جديدا للموضوع المعروف عند ماكس فيبر والقائل بأن الالهة القدماء الذين كشف عنهم بسيرورة فك السحر يخرجون من اجداثهم قوى مغفلة تجدد في العصر الحديث الحرب العنيدة للشياطين (١) .

ان القارىء الذي يستسلم للتاثر بهذا الاسلوب الخطابي الذي يحمل محمل الجد هذا الطموح الفلسفي يمكنه ان يرى :

(1) M. Weber, le Métier et La Vocation de Savant, in Le Savant et Le Politique, trad. J. Freund, Paris 1963, P.85.

ان القضية التي يقدمها مؤلفانا ليست اقل تهورا من قضية نيتشه التي تنتهي إلى العدمية عبر دروب مشابهة :

– ان المؤلفين يعيان هذا الخطر وخلافا لما يمكن الظن به للنظرة الاولى، يشرعان بمحاولة منطقية لتأسيس نقد للثقافة ؛

– الا انهما، في عملهما ، يقبلان باجراء تجريدات وتسويات تضع موضع السؤال مصداقية قضيتهم .

لننظر باديء ذي بدء ما اذا كانت هذه الاعتبارات تقوم على اساس. العقل نفسه الذي يدمر الاتجاه الانساني (Humanisme) الذي جعله ممكنا ؛ تلك هي قضية هامة ، وقد قلنا لتونا بانها قضية تم تبريرها في الاستطراد الاول بالحجة القائلة بأن سيرورة الانوار تم اطلاقها ، منذ اصولها « بغريزة بقاء تقلص العقل بقدر ما تعود اليه عبر اشكال حيث يوظف العقل في المنظور الغائي للسيطرة على الطبيعة وعلى الدوافع الغريزية ، اي بوصفه عقلا اداتيا . تبقى البرهنة على ان العقل ، بما يتضمنه من الانشاءات الاكثر حداثة – اي العلم الحديث ، والافكار الكاية عن الحق والاخلاق ، والفن المستقل – يستمر في الاذعان لامر العقلانية الغائية . ان المقالة الرئيسة في الكتاب والمخصصة لمفهوم العقل (Auklarung) ، كما الاستطراد حول « العقل والاخلاق » والملحق الذي يعالج المصنع الثقافي تسعى لصوغ البرهان عنها .

ان آدرنو وهوركيمر ، في الحقيقة مقتنعان بان العلم الحديث ، مع الوضعية المنطقية قد رمى قناعه وتخلى عن المطلب العام بالمعرفة النظرية لصالح المنفعة التقنية : « تتخلى المعرفة عن كل مطالبها : فهم المعطى بوصفه معطى ، عدم الاكتفاء بربط الوقائع بالعلاقات المكانية الزمانية المجردة التي تسمح بالتقاطها بل التفكر فيها ، خلاف

لذلك . بوصفها ما يطفو ، كلحظات وسيطة للمفهوم الذي ينمو تحقيقه في الوقت ذاته تنمو فيه دلالته الاجتماعية ،والتاريخية والانسانية » (D. R.p.43) . ان النقد الذي صيغ قبل كتاب « جدلية العقل » ضد الفهم الوضعي للعلم يتخذ اذن هنا شكلا اكثر حدة من اللوم الشامل للعلوم ذاتها التي امتصها العقل الاداتي . حول « تاريخ جولييت » و « نسب الاخلاق » يسعى هوركيمر وآدورنو هنا . ان يبينا بالاضافة الى ذلك، ان العقل طُرِدَ من الاخلاق والحق ، بقدر ما فقدت كل المحكات المعيارية اعتمادها نتيجة لافول رؤى العالم الدينية والميتافيزيقية الذي لم يبق الا على سلطة العلم : « ان حقيقة عدم اخفاء بل الاعلان بصوت عال استحالة انتاج حجة مبدئية ضد الجريمة يؤسسها العقل ، غذّت الضغينة التي مازال التقدميون يسيرون بها على خطى ساد(*)ونيتشه (D. R.p.127) . وايضا : « لم يزعموا ان العقل الصوري على صلة اوثق مع الاخلاق منه مع اللااخلاق (D. R.p.126) . ههنا اذن يتحـول النقد الذي صاغاه ضد الشروحات مـا بعد الاخلاقية (Méta—éthique) الى قبول مرّ بالريبية الاخلاقية .

بتحليلهما للثقافة الجماهيرية اخيرا ، يسعى هوركيمر وآدورنو الى البرهان على ان القوة المجددة للفن قد شُلّت، منذ ان التبس باللهو وخلت مضامينه من كل نقد ومن كل طوباوية : « ان اللحظة التي تتيح تجاوز الواقع في العمل الفني لاتنفصل في الحقيقة عن الاسلوب ، الا انها لاتقوم على تحقيق انسجام وحدة اشكالية بين الشكل والمضمون ،

(*) ساد : (Marquis de Sade) كاتب فرنسي ولد في باريس (١٧٤٠ — ١٨١٤) مؤلف روايات تدفع اشخاصها متعة شيطانية فيتعذيب النفوس البريئة . ومنها مفهوم السادية الذي اشتقه فرويد ليدلل على مثل هذه الخصائص .

بين الخارجي والداخلي ، بين الفرد والمجتمع ،بل في السمات حيث يظهر التناقض . في الاخفاق الضروري للسعي المحموم نحو الهوية . وبدلا من التعرض لهذا الاخفاق حيث نفا اسلوب العمل الفني العظيم ذاته دائما ، فان العمل الضعيف حرص دائما على تشابهه مع اعمال اخرى على بديل للهوية في المصنع الثقافي ، غدا هذا التقليد ، في النهاية . مطلقاً (D. R.pp.139–140) وفي هذه المرة . وبغضب عاجز امام العدالة الساخرة للحكم غير القابل للنقض على ما يظهر — الذي تطبقه ثقافة الجماهير على فن تضمَّن على الدوام جوانب ايديولوجية يستحيل النقد الذي كانا قد وسّعاه سابقا ضد السمة التوكيدية الخالصة للثقافة البورجوازية .

وسواء اتصل الامر بالعلم ، ام بالفن فان شكل الحجة يظل اذن على حاله . وفي الواقع ، يكفي ان تنفصل الدوائر الثقافية ، وان ينشطر العقل الجوهري الذي ما برح يتجسد في الدين والميتافيزيقا حتى تضعف عناصر العقل المنفصمة والمنعزلة الى درجة تتقهقر فيها الى عقلنة في خدمة حفاظ جامح على الذات . في الحداثة الثقافية ، جُرِّد العقل نهائيا من سمة المطالبة بالمصداقية يتم احتواؤه بالسلطة المحضة . ان ملكة النقد التي تجيب بالايجاب او بالنفي وتميز الصيغ الصادقة « تقطع دارتها» ، بقدر ما تختلط ، مطامح السلطة مع مطامح المصداقية على نحو غامض .

مذ يُرد نقد العقل الاداتي الى هذه النواة ، نفهم لِمَ تراجعت «جدلية العقل » بشكل مدهش الى تبسيط صورة الحداثة . ان كرامة الحداثة الثقافية تكمن فيما دعاه ماكس فيبر التمايز المستقل لدوائر القيم. ان هذه السيرورة لاتؤدي ابدا الى تعطيل قدرة الرفض بل بالاحرى الى تعظيم القدرة على النفي ، ملكة

التمييز بين الايجاب والنفي . وعندئذ تغدو معالجة المسائل المتصلة بالحقيقة ، بالعدالة ، وبالذوق وتطويرها وفقا لمنطقها الخاص بها امرا ممكنا . ان الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة بالتاكيد لايقلصان تشديد النزعة لاحتجاز كل مسائل المصداقية في الافق المحدود للعقلانية الغائية التي تشكل نصيب الافراد — او النظم — المهتمة بالحفاظ على ذاتها او بقائها . غير انه يتصدي لهذا الميل نحو التقهقر الاجتماعي للعقل قوة تستحق كل تقديرنا : قوة تعقيل المفاهيم عن العالم وعن العوالم المعاشة والتي تدفع الى تمايز تدريجي للعقل يتخذ على هذا النحو شكلا اجرائيا وفي وجه التطابق ذي المنحى الطبيعي (Naturalısle) بين التطلع الى المصداقية والتطلع الى السلطة والى تدمير ملكة النقد يتصدى تطور ثقافات الخبراء ، حيث تجعل « مستقلة » دائرة المصداقية المنظمة المطامح لحقيقةقائمة على القضايا . والمطامح للدقة المعيارية وللصدق. وهكذا تكتسب حياة باطنية ، تعرفها نخبة من الناس والتي هي . حقا . مهددة على الدوام بامكان انفصالها عن التواصل اليومي .

ان كتاب « جدلية العقل » لاينصف المضمون العقلاني للحداثة الثقافية . كما عرفته (وحول في الوقت ذاته الى اداة) المثل البورجوازية. ههنا لا افكر وحسب في الديناميكية الخاصة بالنظرية التي لاتني عن قيادة العلوم—وتفكيرها الذاتي— الى ما وراء انتاج معرفة قابلة للاستثمار ماديا بل افكر ايضا بالاسس الشاملة للحق والاخلاق والتي اخذت مكانها بلا ريب (بشكل مشوه وناقص) في مؤسسات الدول الدستورية ، في اساليب اعداد الارادة الديمقراطية ، وفي النماذج الفردية لتشكيل الهوية، واخيرا في الابداع . وفي القوة الانفجارية للتجارب الجمالية

الاساسية التي تستخلصها الذاتية المتحررة من ضرورات الفاعلية الغائية ومواضعات الادراك اليومي . من انفكاك تمركزها الخاص بها ، تجارب تجد تعبيرها في الاعمال الفنية الحديثة والتي تبلغ تعبيرها اللغوي بفضل أقوال النقد الفني. والذي يثير ،من ناحية اخرى، اثرا « ما » من الاشراق – او في أقله من التباين ذي المعنى – في الابعاد التقويمية لتحقيق الذات ، التي اغنتها اشكال التجديد الفني .

لئن وسعت هذه الافكار بشكل كاف في منظور حجتي فانه بامكانها دعم الحدس الذي نستخلصه من القراءة الاولى للكتاب ، انطباع – لنقل ذلك بحذر – تحليل ناقص وحيد الاتجاه . ان القارىء ، يشعر بحق ان التحليل المختزل يسقط من حسابه بعض الجوانب الاساسية للحداثة الثقافية .

عندئذ لايسعنا إلا أن نطرح السؤال عن« الدوافع » التي حدت بهوركيمر وآدورنو لوضع نقدهم ذاته للانوار على « هذا المستوى من الجذرية » مما يهدد مشروع الانوار ذاته ، والحقيقة، ان كتاب « جدلية العقل » لا يبقى على اي منظور يسمح بالتخلص من اسطورة العقلانية الغائية المنصوبة بمثابة قوة موضوعية . من اجل ايضاح هذا السؤال ، اود ، في بادىء الامر ، تحديد المكان الذي يحتله النقد الماركسي للايدلوجيا في العملية الشاملة للانوار ، بهدف اكتشاف سبب اعتقاد هوركيمر وآدورنو بضرورة التخلي عن هذا النقد وفي الوقت ذاته المزاودة عليه .

II

فيما تقدم ، لم نلتق الفكر الاسطوري الا بمثابة سلوك ملتبس يسلكه الافراد نحو القوى الاصلية وبالتالي من وجهة نظر التحرر — اساسية لتكوين الهوية — يفهم هوركيمر وآدورنو الانوار بوصفها محاولة يائسة للهروب من قول المصير . وفي الحقيقة ،ان الفراغ المحزن الذي ينتهي اليه التحرر هو الشكل الذي تكتسبه لعنة القوى الاسطورية وينتهي بضرب الهاربين .نصوص نادرة تذكر «بعداً آخر »«للوصف المخصص للفكر الاسطوري وللفكر المستنير ؛ ان درب ازالة الاسطورة (Demythification) يعرف عندئذ بوصفه الاستحالة و « تمايز بعض المفاهيم الاساسية » : تستمد الاسطورة القوة الشاملة — التي تتيح لها دمج الظواهر المدركة في شبكة من التقابلات والمماثلات والتعارضات — لعدد من المفاهيم الاساسية ، التي تربط ، على مستوى المقولات ما لم يعد بامكان الفهم الحديث للعالم ان يبلغ توحيده : ان اللغة ، على سبيل المثال ، بوصفها وسيلة للتصور لم تنفصل بعد عن الواقع ، بشكل يمكّن من التمييز الدقيق بين الاشارة الاتفاقية ، والمضمون الدلالي والسند (Referent) ، بتعبير آخر ، يظل التصور اللغوي للعالم مرتبطا ارتباطا وثيقا بنظام العالم . ليس بالامكان اعادة النظر بالتقاليد الاسطورية دون ان نعرّض للخطر نظام الاشياء والهوية القبلية التي تستمد منها جذورها . ان المقولات المتصلة بالمصداقية ، مقولات الصحيح و « الخطأ » و « الخير » و « الشر » ما زالت تشكل مزيجا مع مفاهيم اختبارية مثل التبادل ، والسببية ، والصحة والجوهر والثروة ، على مستوى المفاهيم الاساسية يستبعد الفكر السحري كل تمييز بين الاشياء والاشخاص : الجامد والحي ، الاشياء

المستعملة والعاملون الذين ننسب اليهم افعالا وصيغا . ان ازاحة الاسطورة تنتهي الى فك السحر الذي يمثل « في نظرنا» الالتباس بين الطبيعة والثقافة. ان عملية الانوار تنزع الصفة الاجتماعية عن الطبيعة ، وتخرج العالم الانساني من الطبيعة ، يمكننا ان نفهم مع بياجه هذه العملية بوصفها « فك التمركز في تصور العالم » .

ان التصور التقليدي للعالم ينتهي الى ان يغدو مؤقتا ليتميز عن العالم ذاته الذي يشكل عنه تفسيرا متغيرا . ان العالم الخارجي الذي يتشكل على هذا النحو يتمايز في عالم موضوعي للموجود . وفي عالم اجتماعي للقيم (او علاقات بين الاشخاص تنظمها معايير) ، وكلاهما ينفصل عن العالم الجواني لكل فرد ، عالم التجارب الذاتية . عندئذ تنطلق عملية تستديم ، كما بيَّن ذلك ماكس فيبر ، في تعقيل تصورات العالم — الدينية والميتافيزيقية — التي ولدت من ازاحة الاسطورة . وعندما تتوقف التصورات الاساسية للاهوت والفلسفة هي ايضا عن التصدي للعقلنة — وهذا ما يحدث في التقاليد الغربية — فان دائرة نماذج المصداقية لاتتحرر من كل شكل اختباري وحسب بل تخضع ايضا لتمايز داخلي يميز . عن عالم الدقة المعيارية والصدق الذاتي ما هو من عالم الحقيقة .

بتقديم الدعوى قيد الحكم بين الاسطورة والانوار بوصفها بناء تفسير متحرر للعالم يكون بامكاننا ايضا ، ان نشير ، في مجرى المأساة الى اللحظة حيث يمكن لنقد الايديولوجيا ان يتقدم ويدخل . وقبل

---

(1) J. Habermas, Théorie de L'agır Communicationnel, Trad. J. M. Ferry et J.L. Schlegel, Paris 1987, T.I., chap.11.

امكان الشك بنظرية ما . لاينبغي ان تميز بوضوح بين التماسك الرمزي والتماسك الموضوعي ، العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية وحسب بل علينا ايضا ان تميز بين العلم ، والاخلاق والفن وفقا لمطلب مصداقية « وحيد » ووفقا لمنطقها « الخاص » وان تكون قد تحررت بالتالي من كل صورة كوسمولوجية ، لاهوتية ، وثقافية ، ولا يمكن الشك . الا بهذه الشروط في مثل هذه الحالة ، باستقلال المصداقية التي تطالب بها نظرية — اختبارية كانت ام معياريه — اذا خمنا ان هذا الاستقلال ليس الا ظاهرا ولا يقوم الا باخفاء مصالح ومطامح للسلطة : وعندئذ سيسعى النقد المستلهم من مثل هذا التخمين الى البرهنة على ان النظرية موضع التخمين تعبر ضمنا ، في صيغ تؤكد مصداقيتها بشكل علني . عن تبعيات لايمكنها الاقرار بها دون ان تفقد صدقها . ويتحول النقد الى نقد للايديولوجيا حين تبحث عن بيان ان مصداقية النظرية لم تظهر بشكل كاف من سياق تكوينها وانها تخفي « مزيجا » غير مشروع من « السلطة » و « المصداقية » وحتى انها تدين لهذا بهيبتها . ان نقد الايديولوجيا على المستوى حيث يتم التمييز الدقيق بين التماسك الرمزي والتماسك الموضوعي ، بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية ، يسعى الى بيان كونها موضوع لبس يرجع الى حقيقة كون مزاعم المصداقية محددة بعلاقات سلطة . ليس نقد الايديولوجيا بحد ذاته نظرية تباري نظرية اخرى ، فهو يقتصر على القيام بخدمة بعض الافتراضات النظرية : وبالاستناد الى هذه الافتراضات ، تضع « حقيقة » نظرية مشبوهة « موضع السؤال » رافعة القناع عن قصور في الحقيقة . انه يتبع سيرورة الانوار بمعنى انه يبرهن لنظرية تزعم تاسيسها على تصور للعالم ازيحت عنه الاسطورة ، بانها ظلت سجينة الاسطورة ، وهكذا تكشف عن خطأ مقولي زعمت انها تخطته .

بهذا النوع من النقد ، تغدو الانوار تفكرية للمرة الاولى ، تتخذ من نتاجاتها الخاصة . بتعبير آخر ، من نظرياتها موضوعا . وهكذا لاتبلغ مأساة الانوار عقدتها الا في اللحظة حيث نقد الايديولوجيا « هو ذاته » مشبوه بعدم انتاجه للحقيقة وهكذا تغدو الانوار تفكرية للمرة الثانية . وعندئذ يمتد الشك الى العقل الذي اقتصر في نقده للايديولوجيا على ايجاد محكات للمثل البورجوازية . ليصدقها . يتم هذا الامتداد في كتاب « جدلية العقل » حيث ينعتق النقد من اسسه الخاصة . والسؤال عندئذ هو معرفة لماذا رأى هوركيمر وآدورنو انهما ملزمين باجتياز هذه الخطوة .

في الحلقة التي تشكلت حول هوركيمر تم تطوير النظرية النقدية ، في مرحلة اولى ، كيما تضع في حسابها خيبات الامل السياسية التي سببها غياب الثورة في الغرب ، بتطور الستالينية في الاتحاد السوفييتي وانتصار النازية في المانيا كان عليها ان تشرح اخفاق التوقعات الماركسية ، ولكن بدون قطيعة مع مقاصد الماركسية . في هذا السياق يمكننا أن نفهم كيف وطدت السنوات الاكثر ظلمة في الحرب العالمية الثانية الاعتقاد بان الشرارة الاخيرة للعقل هربت من الواقع ، ولم تبق الا على انقاض حضارة على حافة الدمار بلا امل يرتجى . لقد بدا ان فكرة تاريخ للطبيعة التي اخذها آدورنو الشاب عن بنجامين (١) تتحقق بشكل غير متوقع . في لحظة اكبر تسارع له تثبت التاريخ كطبيعة ، مدفن عظام شاحبة لامل بات مشوها .

---

(1) Th. W. «Adorno, Die Idee der Naturgeschichte»In Gesammelte Schriften, T.I., Francfort, P.345, trad. Ph. Desypoix, L'idée d' histoire — Nature, in L'homme et La Sociéte, 2' Trimestre 1985.

يبقى ان مثل هذه الشروح التاريخية والنفسية معدومة القيمة بالنسبة لنظرية الا بقدر ما ترجع الى بعد منهجي . ان التجارب السياسيه التي جئنا على ذكرها اثرت الواقع ، في القضايا الاساسية للمادية التاريخية التي كانت لاتزال حلقة فرانكفورت تستند اليها في الثلاثينيات .

في احدى « الملاحظات » المتناثرة المضمومة للكتاب ، نجد حول الفلسفة وتقسيم العمل (العلمي) نصا يشبه اطلال مرحلة كلاسيكية للنظرية النقدية . نقرأ فيه « ان الفلسفة لاتعترف لا بمعايير ولا باهداف مجردة بامكانها ان تحل محل المعايير والاهداف القائمة ، ان حريتها تجاه القوى الموجبة المحيطة تكمن في حقيقة كونها«تقبل بالمثل البورجوازية دون الاهتمام بدراستها ، حتى تلك المثل التي يستمر ممثلوها بالجهر بها وهم يحرفونها ، او تلك المثل التي ، على الرغم من كل التحريفات ، لايزال بالامكان التعرف عليها لانها تغطي معنى موضوعيا للمؤسسات التقنية او الثقافية (D.R.p.265) بهذا الشكل يذكر هوركيمر وآدورنو بالصورة الفكرية للنقد الماركسي للايديولوجيا ، والتي تقوم على فكرة كون الطاقة العقلانية المعبر عنها في « المثل البورجوازية» والملازمة «للمعنى» الموضوعي للمؤسسات » ذات وجهين ، فهي من جانب تسبغ على ايديولوجيا الطبقة المسيطرة المظهر الخداع لنظريات مقنعة ، ومن جانب آخر ، تقدم نقطة استناد لنقد محايث لبناءاتها والتي تقدم بوصفه مصلحة عامة ما هو في الحقيقة لايخدم الا الفئة المسيطرة في المجتمع . في الافكار التي حرفت عن غايتها ، يكشف نقد الايديولوجيا نصيبا من العقل يجهل ذاته ، وتعتبرها (الافكار) توجيهات يمكن للحركات الاجتماعية ان تتبعها اذا ما نمت القوى الانتاجية بشكل فائض .

ان إيمان أصحاب النظرية النقدية بفلسفة التاريخ في الثلاثينات، جعلهم يحتفظون ببعض ثقتهم بالطاقة العقلانية للثقافة البورجوازية، وان الضغط المتراكم من جراء نمو القوى المنتجة لابد وان يسمح بتحرر هذه الطاقة . ومن اجل هذه الغاية انشيء برنامج البحث لعلوم متعددة ومترابطة (Interdisciplinaire) والمعروض في اجزاء (مجلة البحث في العلوم الاجتماعية ١٩٣٢ – ١٩٤١) في تقديمه لنمو المرحلة الاولى للنظرية النقدية ، بيّن هلموت دوبيل (H.Dubiel) كيف نفذ هذا الرصيد من الثقة في مطلع الاربعينات (١) حتى ان هوركيمر وآدورنو كانا على وشك الاعتقاد بان النقد الماركسي للايديولوجيا لم ينقض زمانه وحسب، بل انه لم يعد بالامكان، تكريم وعود نظرية نقدية للمجتمع بالمرور عبر علم الاجتماع .

واذن . وبدلا من متابعة هذا المشروع (النقدي) يعملان على تجذير لنقد الايديولوجيا وعلى مزاودة عليها لاعلام العقل عن ذاته . ان التمهيد لكتاب « جدلية العقل » يبدأ باعتراف : « حتى وان كنا قد لاحظنا أن جزية الاختراعات الكبرى في الفاعلية العامية الحديثة كانت انهياراً متزايدا للاعداد النظري ، اعتقدنا على الأقل بإمكان متابعة هذه الفاعلية باقتصارنا على النقد او على تنمية نظريات خاصة ، على مستوى الموضوعات . فكرنا بالبقاء عند العلوم التقليدية ، عند علم الاجتماع ، وعلم النفس ، والابستمولوجيا . ان المقتطفات التي جمعناها هنا تثبت مع ذلك انه علينا التخلي عن الثقة التي قادت بداياتنا (D.R.p.13)

(1) H. Dubiel , Wissenschaftsorganisation und Politische Erfahrung, Francfort, 1978, Partie A .

لئن كُشف عن حقيقة الثقافة البورجوازية بالشك والتهكم الذي يتصف به وعي الكتاب « الملعونين » فان نقد الايديولوجيا لايمتلك اية سلطة يمكنه اللجوء اليها ، بالاضافة الى ذلك . اذا دخلت قوى الانتاج في تعايش مشؤوم مع علاقات الانتاج التي كان عليها ان تفجرها فلن يبقى للنقد اية ديناميكية يمكنه وضع امله فيها . يلاحظ هوركيمر وآدورنو ان اسس النقد قد اهتزت . ومع ذلك فانهما يسعيان لصون الفكرة الاساسية للانوار . وهكذا يطبقان مرة اخرى على مجمل السيرورة التاريخية للانوار . ما طبقته الانوار على الاسطورة ، لقد غدا النقد في تمرده على العقل—اي في مجابهته لاساس مصداقيته — كليا شاملا . كيف علينا ان نفهم هذا المنعطف حيث صار النقد كليا ومستقلا ؟

III

لاشيء بعد الان يفلت من الايديولوجيا وتغدو الشبهة كلية . الا أنها لا تغير الاتجاه.ولئن لم تعد تصوِّب نحو الدور المناقض للعقل الذي يجعل المثل البورجوازية تلعبه وحسب . بل يتوجه إلى الطاقة العقلانية للثقافة البورجوازية نفسها . وبالتالي يلامس الاسس ذاتها لنقد محايث للايديولوجيا ، اما القصد فيظل بلا تغيير : الامر على الدوام يتصل بالحصول على اثر ازاحة التضليل.ان الارتياب بالعقل يُدْمَج في صورة فكر يحافظ على ثباته،وبعد الان يشتبه ان العقل ذاته يرتكب لبساً يستعصي على العلاج بين التطلع الى السلطة والتطلعات الى المصداقية ، غير ان

قصد هذه الشبهة يبقى على الدوام قصد الانوار . ان هوركيمر وآدورنو بادخالهما لمفهوم « العقل الاداتي » يسعيان الى رغم دعوى على ملكة الفهم الحيوية . التي انتصرت على العقل (١) . هذا المفهوم يريد التذكير في الوقت ذاته ، بان العقلانية الغائية المنصوبة في كلية تلغي الفرق بين التطلع الى المصداقية والحفاظ على الذات ، وترمي بهذا الشكل الحاجز الذي يفصل المصداقية عن السلطة عائدا الى التمييز ، على مستوى المفاهيم الاساسية : التمييز الذي بوساطته اعتقد الفهم الحديث للعالم انه انتصر على الاسطورة بشكل نهائي . لقد انتهى العقل بصورته الغائية الى الالتباس بالسلطة ، متخليا بهذا الشكل عن قوته النقدية ، ذلك هو « آخر » وحي للنقد طبقته الايديولوجيا على ذاتها . يبقى ان مثل هذا الوصف للتدمير الذاتي الذي خضعت له ملكة النقد نقد مفارق بقدر ما — في لحظة هذا الوصف ذاتها — لاتستطيع تجنب ممارسة النقد الذي تعلن موته . انه يكشف بوسائل الانوار ذاتها عن هذه الكلانية . كان آدورنو يعي تمام الوعي ان النقد ، بتحوله الى نقد كلي ، يولّد مثل هذا التناقض في الاداء .

ان « الجدل السلبي» يُقْرأ بمثابة شرح مستمر للاسباب التي علينا من اجلها الدوران دائربا بله الاستمرار في هذا « التناقض الادائي » ، ومن اجلها وحده التعمق اللجوج والمستمر في المفارقة بفتح افق هذا « التذكر للطبيعة بالذات حيث تكمن الحقيقة المجهولة لكل حضارة » (D.R.p.55) . خلال الخمسة وعشرين عاما من حياته ، من انجاز « جدلية العقل » حتى وفاته ، ظل آدورنو وفيا لروح هذه الفلسفة دون

(1) M. Horkeimer, Eclipse de La Raison (1947), Paris, 1974.

ان يتهرب من البنية المفارقة لفكر نقد كلي . وتبرز عظمة هذه الاستمرارية في المقارنة مع نيتشه ؛ كان « نسب الاخلاق » اعظم نموذج لتفكر ذاتي ثان للانوار .لقد طمس نيتشه البنية المفارقة بشرحه احتواء السلطة للعقل احتواء تم في الحداثة «بنظرية للسلطة» تستعيد الميتولوجيا على نحو حر ، ولم تبق — مكان مطلب الحقيقة — سوى المطلب البلاغي الذي هو مطلب النص الفني . لقد قدم نيتشه مثالا لنقد جُعِل كليا ، غير اننا نعلم ، في نهاية المطاف ، لاياخذ الامتزاج بين المصداقية والسلطة عنده شكل فضيحة الابقدر ما يعيق ازدهار ارادة القوة الّتي يمجدها ، ويحملها معان مستعارة من الابداع الفني . تبين هذه المقارنة مع نيتشه ان جعل النقد كليا لايستدعي اي اتجاه محدد . ان نيتشه ، من بين المنظرين المنطقيين لازاحة التضليل ، هو الذي يجذر ردة الفعل ضد الانوار (١) .

ثمة لبس في موقف هوركيمر وآدورنو حيال نيتشه فهما من جانب يقران بأنه « كان من الفلاسفة النادرين بعد هيجل الذي تعرف « جدلية العقل » (D.R.p.59) . فهما يقبلان بالطبع بـ « المذهب القاسي » عن « تطابق العقل مع السلطة » (D.R.p.127) واذن الاساس لمزاودة كلية لنقد الايديولوجيا . الاانهما من جانب اخر ، لايمكنهما تجاهل ان هيجل هو ايضا يمثل بامتياز الطرف المناقض لنيتشه . ان نقد العقل عند هذا الاخير بلغ حدا بتوجهه نحو اثبات ان النفي المصمم — واذن

---

(١) مثل اللاحقين له من المحافظين الجدد ، يتقدم بوصفه (ضد علم الاجتماع) انظر في :

H. Baier, « Die Geslls chaft — ein Langer Schatten des toten Gottes»,in Nietzche-Studien,t. X–XI, Berlin1982, P.6. .

هو المنهج الوحيد الذي يقصد هوركيمر وآدورنو بالضبط الحفاظ على ممارسته امام عقل مترنح — يفقد هو ذاته من حدته . ان النقد النيتشوي ينتهي الى لغم الدافع النقدي نفسه : « ان اخلاق السادة بوصفها احتجاجا ضد الحضارة مثلت المقهورين بشكل غير مباشر : الكره حيال الغرائز الواهنة يفضح موضوعيا الطبيعة الحقة للطغاة ، التي لاتتجلى الا في ضحاياها . غير ان اخلاق السادة ، بوصفها قوة كبرى ودين دولة تبيع نفسها نهائيا للقوى المحضرة الراهنة للاغلبية المتراصة ، للضغينة وضد كل شيء كان، قد عارضته . ان توكيدات نيتشه تدحض ذاتها عند تحققها وتكشف في الوقت نفسه عما تتضمنه من حقيقة كانت معادية لروح الواقع وللحياة على الرغم من كل اناشيده للحياة» (D. R.p.110):

ان هذا اللبس حيال نيتشه له دلالته . فهو يكشف على ان « جدلية العقل » مدينة لنيتشه اكثر مما هي مدينة لاستراتيجية نقد الايديولوجيا التي ترتد الى ذاتها . ان ما تبقى في الحقيقة للايضاح ، هو اللامبالاة حيال ما يمكننا تسميته باسلوب خطابي الى حد ما ، انتصارات العقلانية الغربية . كيف يمكن لهذين الوريثين للانوار اللذين لم يتوقفا عن كونهما كذلك ان يفرطوا في تقدير الاساس العقلاني للحداثة الثقافية ، الى درجة انهما لايريان حيثما كان سوى مزيج من العقل والسلطان من السلطة والمصداقية ؟ هنا ايضا يستلهمان من نيتشه حين يشتقان معايير نقدهما للثقافة من تجربة اساسية خاصة بالحداثة الفنية والمعزولة عن سياقها ؟

ان ما يسترعي الانتباه اولا هو نقاط التقاء التحليل (١) لكل عنصر

---

(1) P. Putz, «Nietzche im Lichte der Kritischen Theorie in Nietzche— Studien, T. 111, Berlin 1974, P. 175.

للبناء حيث يؤسس هوركيمر وآدورنو « الأصول الأولى للذاتية » نجد ما يقابلها لدى نيتشه . ونقرأ عند نيتشه: « مذ حُرِم بنو البشر من غرائز « كفوا عن استعمالها » كان عليهم الوثوق « بوعيهم » وبتعبير آخر بالجهاز الذي يسمح بجعل الطبيعة الخارجية موضوعاً واخضاعها: «لقد أرجع تعساء الحظ هؤلاء الى التفكير ، والتقرير ، الى الحساب والى تآليف الاسباب والنتائج»(١). كانت هذه السيرورة نفسها قد ارغمتهم على تدجين غرائزهم القديمة وقمع حاجاتهم الاولية التي فقدت تعبيرها العفوي. وفي خلال هذا الانحراف للدوافع ، وفي اثناء هذا الاستدخال ، تتشكل ذاتية الطبيعة الداخلية تحت شارة العزوف او « الوجدان سيء الطوية» كل الغرائز التي لاتنطلق نحو الخارج « ترتد نحو الداخل » — ذاك هو ما ادعوه « استدخال » (Interiorisation) الانسان : ذلك هو اصل ما سيدعى في وقت لاحق « روحه » . كل عالم الداخل ، البالغ الصفاقة في الاصل وكأنه مشدود بين جلدين ، نما ، وتوسع ، واكتسب عمقا وعرضا وارتفاعا بقدر ما كان الانسان « يعاق » عن الانطلاق نحو الخارج (٢) وفي النهاية يترابط عنصرا السيطرة على الطبيعة الخارجية وعلى الطبيعة الداخلية ، ويتدعمان في السيطرة المؤسسة التي يمارسها بنو الانسان على بني الانسان . والحقيقة ، اخذت كل المؤسسات في «القيد

---

(1) F. Nietzche, La Généalogie de La Morale, in Oeuvres Philosophiques Complètes, T. V11, Trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris 1971, P.275 .

(2) F. Nietzche, Op. at., P.275...

الحديدي للسلام والمجتمع » بقدر ما تلزم الانسان على التنازل : « هذه الحصون المخيفة التي ترفعها الدولة لتحتمي من الغرائز القديمة للحرية — العقوبات تنتمي اليها بشكل يحتل الصدارة — نجحت في قلب كل هذه الغرائز للانسان المتشرد، المتوحش والحر وردها ضد « الانسان نفسه »(١)

بالاسلوب نفسه . يستبق النقد النيتشوي للمعرفة فكرة سيوسعها هوركيمر وآدورنو على شكل نقد للعقل الاداتي ، وتقوم على القول ان مثل الموضوعية ومزاعم الحقيقة ، التي تدعيها الوضعية شأنها شأن المثل النسكية ومزاعم صواب الاخلاق الكلية ، تواري اوامر ترمي الى تامين الحفاظ على الذات والسيطرة : ان نظرية ذرائعية في المعرفة ونظرية تعيد الاخلاق إلى الأهواء تزيح القناع عن السمة الخيالية المحضة للعقل النظري والعقل العملي ، خيال يزود الطموح للسلطة بذريعة ناجعة ، يساعده في ذلك الخيال « غريزة صنع المجاز » — التي تشكل المثيرات الخارجية بالنسبة له مجرد مبررات وذرائع لاستجابات اضفائية ، الى نسيج من التأويلات تخفي النص ذاته : (٢)

غير ان نيتشه ، خلافا لكتاب « جدلية العقل » لايدع مجالا للشك حول الزاوية التي ينظر منها الى الحداثة:واصلا لايوجد سوى هذه الزاوية لتشرح لم تختزل الطبيعة«التي صارت موضوعاً»والمجتمع الملزم بالاخلاق الى

---

(1) F. Nietzche, op. cit., P.276.

(2) J. Habermas, postface à F. M Nietzche, Erkenntnislheore — tische Schriften, Francfort, 1968, P.23 ..

Reimpr. Zur Logik der Soziolwissen— Schaften , Francfort, 1982, PP. 505—528.

اشكال ظهور متكافئة لقوة اسطورية هي نفسها : قوة ارادة القوة او العقل الاداتي .

انفتح هذا المنظور بفضل الحداثة الفنية ، وحي عنيد ـجُذّر في الفن الطليعي ــ لذاتية منفكة التمركز ، منعتقة من كل تحديدات المعرفة ومن فاعلية تقود الى غاية ومن كل مقتضيات العمل والمنفعة ــ « ليس نيتشه وحسب معاصر مالارمه وتجمعهما قرابة فكرية(١) ولم يستوعب وحسب الرومانسية المتأخرة لريشارد فاجنر ، لقد كان ايضا اول من قدم شكلا مفهوميا لروح الحداثة الفنية حتى قبل ان يتخذ وعي الطليعة شكلا موضوعيا في الادب ، في الرسم وفي موسيقا القرن العشرين يسمح بهذا الشكل لادورنو أن يستخلص منها « النظرية الفنية » : ان اسباغ القيمة على العابر ، والاحتفال بالديناميكية ، وتمجيد الراهن والجديد هي التعبير عن وعي الزمان ذي الدافع الفني ، رغبة بالحاضر البكر والمعلّق : ان الهدف الفوضوي للسورياليين والقائم على « تفجير » استمرارية الافول التاريخي بدأ القيام بعمله لدى نيتشه . ومنذ نيتشه القوة التمردية للمقاومة الفنية ، والتي ستتغذى منها أفكار بنجامين ، وفي وقت لاحق أفكار بيتر ويس (P.Weiss) تصدر عن تجربة التمرد ضد كل معيارية. إنها القوة نفسها لا سواها التي تحيد الخير الأخلاقي والمنفعة العملية والتي تعبر عن ذاتها في جدلية السر والفضيحة وفي المتعة التي تصحب رعب التدنيس . يجعل نيتشه من سقراط ومن المسيح ، هذان المدافعان عن إيمان

(١) كما يشير الى ذلك جيل دولوز (G. Deleuze) في كتابه :
Nietzche et La Philosophie, 1962, Rééd. 1967, P.36

بالحقيقة وعن المثل الزهدية ، يجعل منهما عدويه اللدودين،وفي الحقيقة انهما هما اللذان ينفيان القيم الفنية . الفن وحده « الذى به يتقدس» الكذب» (...) « وارادة الخداع » (١) «وحده رعب الجميل قادر ، بنظر نيتشه» ان يفلت من العالم الوهمي للعلم والأخلاق .

يتوج نيتشه«الذوق»، «قبول البلعوم الذي هو أداة التذوق». أو رفضه»(٢)، بوصفه العضو الوحيد « لمعرفة » تتجاوز الحقيقة والخطأ مثلما تتجاوز الخير والشر . إنه يرفع حكم الذوق الذي يصوغه الناقد الفني إلى مرتبة النموذج لكل حكم قيمة ، لكل « تقييم » . ولئن كان للنقد معنى مشروعاً فانه معنى حكم القيمة الذي ينشيء تسلسلاً يوازن ما بين الأشياء ويوازن القوى . وكل شرح هو تقييم . « نعم » تعبر عن التقدير ، و « لا » عن الازدراء . بشكل عام هي مقولات « الرفيع و « الدنيء » التي تسم اتخاذ الموقف بنعم او بلا .

من المثير ملاحظة الذهن المتماسك لدى نيتشه في قطعه دارة اتخاذ المواقف بنعم او بلا في الاجابة عن ادعاءات بالمصداقية قابلة للنقد . في زمن اول ، يفند حقيقة القضايا التوكيدية وصحة القضايا المعيارية معيدا المصداقية وعدم المصداقية « لاحكام قيمة » ايجابية او سلبية ،

(1) F. Nietzche, La Généalogie de La Morale, op. cit., P.339

(2) F. Nietzche, Par — Delà Bien et Mal, Trad. C. Heim, Paris 1971. P.141.

بتعبير اخر يرجع « ا هي صحيحة » و « ب هي عادلة » — اذن قضايا معقدة نزعم بها مصداقية القضايا التوكيدية والوصفية الى مجرد قضايا تقييمية تعبر بوساطتها عن تقديرات بقولنا اننا نفضل الصواب على الخطأ والخير على الشر. في مرحلة اولى يعيا. نيتشه مزاعم المصداقية إلى التفضيلات، قبل ان يطرح ، في مرحلة ثانية ، السؤال التالي : اذا كان من المتفق عليه اننا نود الحق (والعادل) لماذا لانريد بالاحرى الخطأ (والظالم) (١)؟ انها اذن احكام ذوق التي تجيب عن السؤال عن « القيمة » نمنحها للحقيقة وللعدالة .

لعل هذه التقديرات الاساسية ايضا ، في حقيقة القول ، تخفي بنيانا مهمته ترسيخ — كما في الماضي لدى شيلينغ — وحدة العقل النظري والعقل العملي في ملكة الحكم الفني . لايمكن لنيتشه العمل على التماثل الكلي بين العقل والسلطة الا بتجريده احكام القيم من وضعها المعرفي ومبرهنا على ان اتخاذ المواقف التقييمية بنعم او بلا لم تعد تعبر عن ادعاء بالمصداقية بل هي مجرد مزاعم للسلطة .

وعليه فان المرحلة التالية للحجة — اذا ما نظرنا اليها من زاوية التحليل اللساني — ترمي الى تطابق احكام الذوق مع الضرورات والتقييمات مع تجليات الادارة. وهكذا يناقش نيتشه تحليل كانط لحكم القيمة(٢) بغية تبرير نظريته القائلة بان التقييمات تكون ذاتية بالضرورة ولا يمكن ربطها بادعاء بالمصداقية بين الذوات . ان وهم متعة مجردة عن المنفعة ، كما وهم الصفة اللاشخصية والكلية للحكم الفني ، من وجهة نظره ، لا يمكن

(1) F. Nietzche, Par— Delà Bien et Mal, op. cit., P.21.
(2) F. Nietzche, Par— Delà Bien et Mal, op. cit., P.294..

ان يصدر الا من منظور المشاهد ، وبالمقابل تكشف لنا وجهة نظر الفنان المبدع ان التقديرات « هي نتائج » ابداع قيم جديدة . ان فنية الابداع تعرض تجربة الفنان العبقري الذي « يبدع » قيما ، من منظوره ،.في الحقيقة ، التقديرات تمليها نظرة تنشيء القيم (١) . ان الابداع الذي ينشيء قيما يفرض قانون تقديره . ان المصداقية التي يدعيها حكم القيمة لا تعبر الا عن « تنبه الارادة بالجميل » . انه استجابة ارادة لا رادة اخرى واثر قوة في اخرى :

يمكن لنيتشه عبر هذه المراحل ان ينتقل من المواقف التقييمية بنعم او بلا ، المجردة من كل مطلب معرفي ، الى تصوره لارادة القوة . الجميل هو « مثير ارادة القوة » ان النواة الجمالية لارادة القوة تكونت عبر ملكة حساسية تبحث عن التاثر باغنى شكل ممكن (٢) :

اذا كان لايمكن للفكر ان يتطور في بعد الحقيقة او ، بشكل عام ، في بعد مطالب المصداقية (٣) يفقد كل من التناقض والنقدلاذ لته .

---

(1) F. Nietzche, Par— Delà Bien et Mal, op. cit., P.234 .

(٢) في ارجاع المواقف بنعم وبلا إلى مزاعم المصداقية قابلة النقد ، الى «نعم». « لا » تستجيب لتجليات آمرة للارادة يملأ حكم الذوق وظيفة وساطة نتعرف عليها بالاسلوب الذي يراجع فيه نيتشه مفهوم حقيقة القضايا « ومفهوم عالم » كما هو مسجل في قواعد لغتنا : « ما الذي يلزمنا بقبول وجود تعارض جذري بين الحقيقة والخطأ الا يكفي تمييز درجات في المظهر بشكل ما الوان ولوينات واضحة كثيراً أو قليلا ، معتمة بدرجة ما « قيم » لتستخدم لغة الرسامين لماذا العالم الذي يخصنا لا يكون وهما واذا ما اعترض بأنه لا بد لكل وهم من مؤلف اليس علينا ان نجيب بوضوح : لماذا : الا يجوز ان ينتمي الوجوب « الا ينتمي هو ايضاً الوهم أو يمكن اذن استخدام بعض التهكم حيال الذات والصفة والموضوع الا يحق للفيلسوف ان يتعالى على الايمان الذي يشرف على القواعد »
(Par— Delà Bien et Mal, Op. cit., P.54).

(٣) G. Deleuze, Op. cit., P.108..
Vouloir être différent.

النقض ، او قول لا لم يعد يعني شيئا اخر سوى « ارادة الاختلاف » : في تطبيق نقده للثقافة ، يصعب على نيتشه ان يبقى ههنا . وحقيقة القول يحرص نيتشه على ان لايبقى هذا النقد عند مجرد الاضطراب ولكنه « يبين » لماذا من الخطأ ، او من الشر الاعتراف بسيطرة مثل العلم والاخلاق الكلية ، المعادية للحياة . بعد هذا ، وبعد تفنيد المقدمات المتصلة بالمصداقية وبعد ارجاع التقييمات الى طموح للسلطة التي لاتعبر عن اي ادعاء بالمصداقية لاترى حسب اي معيار يمكن للنقد ان يستمر في التمييز . على الاقل ، يجب ان يظل قادرا على التمييز بين السلطة التي « تستحق » التقدير والسلطة التي « تستحق » الازدراء .

من اجل الخروج من هذا المأزق ، يبني نيتشه « نظرية في السلطة.» تميز بين قوى فاعلة و « قوى » تقتصر على « رد الفعل » : الا ان نيتشه لا يمكنه قبول ان تتخذ النظرية في السلطة شكل نظرية تحتمل الصحة او الخطأ . ووفقا لتحليلاته الخاصة ، يتطور هو نفسه في عالم من الوهم ، حيث يمكن التمييز بين الظلال الاكثر ضياء او الاكثر عتمة ، ولكن لا بين العقل والهذيان . هنا عالم ان جاز التعبير ، يقع تحت تأثير الاسطورة ، حيث تؤثر القوى بعضها في الاخرى ولا يبقى شيء يمكنه التعالي على صراع القوى : قد يكون هذا سمة عامة للادراك اللاتاريخي الخاص بالحداثة الفنية لوضع وجوه عصور مختلفة على مستوى واحد لصالح انسجام بطولي بين الحاضر والبعيد البعيد ، الاكثر قربا من الاصل بتعبير اخر يسعى الانهيار إلى الدخول في صلة ، بقفزة واحدة ، مع البربرية مع التوحش ، مع العالم البدائي . على اية حال ، ان الاسلوب الذي يستعيد فيه نيتشه اسطورة الاصل ينسجم جيدا مع هذه الروح ، من وجهة نظره ،

الثقافة « الحقة » اختفت منذ زمن بعيد ، ان لعنة العصر الحديث هي في ابتعاده عن الاصول . لهذا يفكر نيتشه بالثقافة المستقبلية باسلوب مضاد للطوباوية هي العودة إلى الأصول وإعادتها .

ان قيمة هذا الاطار الاسطوري ليست مجرد مجاز ، ان وظيفته المنهجية تقوم على تمهيد السبيل للعمل المفارق الذي هو النقد المنعتق من ارتهانات فكر علمته الانوار . والحقيقة ، ان نقد الايديولوجيا ، وقد غدا كليا عند نيتشه ، يتحول الى ما يدعوه « نقد النسب » . وبعد تعليق النفي وبعد تفنيد اجراء النفي يلجأ نيتشه الى بعد اسطورة الاصل الذي يتيح اجراء تمييز ترتبط به كل الابعاد « الاخرى » . التمييز القائل ان ما هو اقدم هو « سابق » للعناصر الاخرى لسلسلة الاجيال وبالتالي اقرب من الاصل . وما هو « اكثر قربا من الاصل » يرى بانه اكثر هشاشة . اكثر تميزا ، واكثر براءة ، واكثر نقاء ، باختصار هو الافضل . « الاصل » و« المصدر » يعملان بمثابة محكات تسلسلية ، بالمعنى الاجتماعي وبالمعنى المنطقي في آن معا .

بهذا المعنى يؤسس نيتشه نقده للاخلاق « النسب » . وانه يرجع التقدير الاخلاقي ، الذي يعين لشخص ، او لتصرف مكانا في تسلسل انشيء وفقا لمعايير المصداقية ، الى اصل ذاك الذي يطلق الحكم الاخلاقي ، وبالتالي الى مكانته الاجتماعية : « ان ما دلني على الطريقة « الصحيحة» هو السؤال لمعرفة ما تعنيه بالدقة ، من زاوية الاصول اللغوية (Etymologique)تعابير «الخير»في اللغات المختلفة : وجدت انها كلها تحيل « الى تحول واحد طرأ على المفاهيم » وانه في كل مكان لفظات « متميز » ، « نبيل » بمعنى المرتبة الاجتماعية ، هو مفهوم اساسي منه

تولد وتنمو بالضرورة افكار « الخير » بمعنى « الروح المتميزة » و« نبيل » بمعنى « روح عليا » ، « روح ذات امتياز » : يتم هذا التطور بالتوازي مع ذاك الذي ينتهي الى تحويل افكار « عامي » ، « شعبي » ، « متردي » الى مفاهيم « الشيء » (١) وهكذا يتخذ تعيين مكان نسب القوى معنى نقديا ، وفي الحقيقة . ان القوى ذات المنشأ الممعن في القدم ، والأكثر تميزا هي القوى الفاعلة المبدعة ، بينما تعبر القوى ذات المنشأ المتأخر ، الادنى . الردّي (Reactive) عن ارادة قوة منحرفة .

توجد بحوزة نيتشه اذن الوسائل المفهومية التي تسمح له باتهام انتصار الايمان بالعقل والمثل الاعلى النسكي بوصفه انتصارا وقائعيا بشكل خالص على الرغم من كونه انتصارا حاسما لمصير الحداثة ، للقوى العامية القائمة على الرد . نعرف انها من وجهة نظره ، تصدر عن ضغينة الضعفاء عن «غريزة الدفاع وانقاذ حياة في طريقها الى الانحلال»(١)

(I) F.Nietzche, Généalogie de La Morale, op. cit., PP.226 — 227.
ان ما يهمني في هذا النص هو بنية المحاجة . ان نيتشه لا يحمي وضع الناقد الكاشف عن التضليل ، بعد ان هدم اسس نقد الايديولوجيا بالاستخدام إلا باللجوء الى صورة فكر لاسطورة الاصل . اما فيما يتصل بالمضمون الايديولوجي لـ « نسب الاخلاق » وبشكل عام يتصل بكفاح نيتشه ضد الافكار الحديثة ، الذي يهمّ به بشكل ملفت منا ونوا الديمقراطية ، فانه سؤال آخر ارجع الى :

R. Maurer, Nietzche und die Kritische Theorie .

G. Rohrmoser, «Nietzches Kritik der Moral», in Nietzche — studien, t.X–XI, Berlin, 1982, PP.34 .. et 328 ...

IV

رأينا تنويعين للنقد الكلي وبالتالي النقد ذاتي المرجع .ان ارتباك هوركيمر وآدورنو هو الارتباك نفسه الذي عرفه نيتشه ، وفي الحقيقة ، اذا لم يريدا العزوف عن اثر كشف التضليل الاخير واذا رغبا في « متابعة العمل النقدي » فأنهما ملزمان ، بالاحتفاظ بمعيار واحد لاساس به لشرح فساد « كل » المعايير العقلانية . امام هذه المفارقة يضطرب اتجاه المزاودة النقدية : وعندئذ نجدهما امام خيارين :

ان بحث نيتشه عن ملجأ في نظرية للسلطة ، أمر منطقي بمقدار ما ان امتزاج العقل بالسلطة الذي يكشف عنه النقد يسلم العالم لكفاح مرير بين القوى وكأنه عالم الاسطورة : لقد مارس نيتشه بشكل مروع بوساطة جيل دولوز تأثيرا بوصفه منظرا للسلطة ، في سياق البنيوية الفرنسية في اعماله الحديثة وضع فوكو هو ايضا نموذج السلطة القمعية ، الذي وسعه ماركس وفرويد ضمن حدود تقاليد الانوار بتعددية استراتيجيات السلطة التي تتقاطع ، وتتلاحق وتتمايز وفقا لنموذج الاعداد النظري ودرجة العمق التي تصفها ، ولكن لايمكن « الحكم عليها » بالاستناد الى معايير المصداقية بالطريقة التي كان يمكن الحكم فيها على الصراعات التي تم ضبطها شعوريا او لاشعوريا . (١)

يبقى ان نظرية القوى الفاعلة ، او القوى التي تقتصر على الرد هي ايضا لاتقدم حلا لارتباك نقد يتصدى للافتراضات الاولى لمصداقيته

---

(1) H. Fink—Eitel, «Michel Foucault Analytik der Macht» in F.A. Kittler (ed.), Austreibung des Geistes aus den Geistewisse nschaften, Paderborn, 1980, P.38.

الخاصة ، ويهيء على اكثر تقدير مخرجا من افق الحداثة . بوصفها نظرية فهي مجردة من كل اساس اذا كان « كل » عمل نظري يقوم على التمييز المقولي (Catégorial) بين المطامح للسلطة وادعاءات المصداقيه . ولهذا فان :فعول ازاحه التضليل هو ايضا يتغير في طبيعته . ان ان ما يثير الصدمه ليس « الوعي » الباهر لالتباس يهدد الهوية — بالاسلوب الذي يثير فيه فهم النكتة للضحكة المحررة — ، بل التمييز المقبول ، الانهيار الموافق عليه للمقولات نفسها التي تغدو بوساطتها زلات النعل ، نسيان ما ، او زلة لسان اخطاء في نظام المقولات — او التي بها يتحول الفن الى مظهر . هذه النزعة التراجعية لاتتردد في استعمال قوى التحرر لتتصدى للانوار :

يختار هوركيمر وآدورنو سبيلا آخر باحترام ورفض حل التناقض الأدائي (Performative) لنقد الأيديولوجيا يزاود على نفسه ، تناقض يتخليان عن ارادة تخطية بالفكر النظري .وبقدر ما ان كل محاولة لصوغ نظرية محكوم عليها بالانزلاق نحو ما لاأساس له ، على مستوى التفكر الذي بلغاه يتخليان عن النظرية ويمارسان نقدا صارما — هما سنده — (Ad hoc) معارضين على هذا النحو الاختلاط بين العقل والسلطة يسد كل الشقوق : « ان النفي الصارم لايرفض التصورات الناقصة للمطلق ، للاوثان ، بمجابهتها بالفكرة التي لايمكنها مقارعتها — كما تقول بذلك النزعة المفرطة في الدقة . ان الجدل يكشف بالاحرى على ان كل صورة هي كتابة . فهي تعلم كيف نحل الرموز في كل من سماتها الاعتراف بخطئها — اعتراف يجردها من سلطتها اذ يعيدها الى الحقيقة . وهكذا تغدو اللغة اكثر من مجرد نظام للاشارات . مع مفهوم

النفي الصارم ، كشف هيجل عن عنصر يميز عقل الانحطاط الوضعي الذي يسجاه على حسابها » (D.R.pp.40–41) . ان روح المعارضة الممارسة هي ما يبقى من « روح نظرية صارمة » تشبه هذه الممارسة دعوات ترمي الى تحويل الروح المنحرفة للتقدم القاسي « وقد بلغ نهايته » . (D.R.p.57) .

ان الاستمرار في مفارقة ، في مكان كانت تشغله الفلسفة في الماضي باسسها القصوى ، ليس وضعا غير مريح وحسب ، بل هو ايضا امر مستحيل الا اذا بينا عدم وجود « اي مخرج » في مثل هذا الوضع المأزقي ، يجب ان يكون الانسحاب ذاته امرا مستحيلا ، والا فثمة درب . بالتحديد درب العودة ويبدو لي ان مثل هذا الدرب موجود .

ان المقارنة مع نيتشه ذات دلالة بمقدار ما تلفت الانتباه الى افق التجربة الفنية،نقطة التوجه والدافع لتشخيص تاريخي.لقد بينت فيماسبق كيف انتزع نيتشه هذا الجانب للعقل الذي يتوطد في استقلال الدائرة الفنية والتعبيرية — بشكل خاص في الفن الطليعي وفي النقد الفني — . من ارتباطه بالعقل النظري والعملي ، وكيف يرفع ملكة الحكم الفني الى مرتبة القدرة على التمييز فيما وراء الصواب والخطأ وفيما وراء الخير والشر بمتابعة خيط آريان في « التقدير » الذي يدفعه الى اللاعقلاني . بهذه الوسيلة يمنح نيتشه نفسه المعايير التي ، بفضلها ، يمكنه العمل على نقد الثقافة نازعا القناع عن العلم والاخلاق بوصفها اشكال تجليات ايديولوجية لارادة قوة منحرفة بالاسلوب نفسه الذي يكشف فيه كتاب « جدلية العقل » هذه التشكيلات بصفتها تجسيدات العقل الاداتي . هذا التماثل يدفع للتفكير ان هوركيمر وآدورنو يدركان الحداثة الثقافية

بدءا من افق تجربة مماثلة ، بالحساسية المتوترة ذاتها ، وعبر المنظور الضيق الذي يجعلهما بلا حساسية لاثار الاشكال الموجودة لعقلانية تواصلية . هذا ما يشير اليه ابضا بنيان فاسفة آدورنو الاخير حيث تتساند كل من جدلية النفي والنظرية الفنية : وفي الحقيقة الاولى التي توسع المفهوم المفارق لغير — المثيل تعيد للثانية التي تكشف عن المضمون الايمائي المتواري في الاعمال الفنية الطليعية .

ألا تقدم الاشكالية حيث يجد آدورنو وهوركيمر نفسيهما في مجابهتها ، في بداية الاربعينات اي مخرج ؟ بالتاكيد ، ان النظرية التي كانا قد استندا اليها حتى ذلك التاريخ ومسار نقد الايديولوجيا لم يعد من الممكن العيش فيهما ، فالقوى المنتجة لم تعد تولد اية قوة انفجارية ، ولم يعد بامكان الازمات وصراع الطبقات ان يسعف في اعداد وعي ثوري ، ولا حتى وعي متجانس بل وعي مجزأ ، واخيرا ، اكتست المثل البورجوازية وان لم تتم تصفيتها ، على الاقل اكتست اشكالا لاتقدم بعدها اي مأخذ لنقد محايد . امام هذا يتخلى هوركيمر وآدورنو عن كل جهد لاعادة النظر في نظريتهما من منظور علم الاجتماع بمقدار ما بدا ان ارتيابهما حيال مضمون الحقيقة للمثل البورجوازية يضع معايير نقد الأيديولوجيا نفسها موضع السؤال .

انه الجانب الثاني الذي ساق آدورنو وهوركيمر الى تجاوز الخطوة التي تثير حقا المشكلة ، شأنهما في ذلك شأن المذهب التاريخي(١) استسلما

(1) H. Schandelbach, «Uber Historische Aufklarung», in Allgemeine Zeitschrift fur Philosophie, 1979, P. 17.

الريبة جامحة حيال العقل ، بدلا من تحري الأسباب التي تجيز الشك بهذه الريبة نفسها . لو انهما اختارا هذا الدرب لكان بالامكان انشاء اسس معيارية لنظرية نقدية للمجتمع الى عمق (١) يحميها من تفكك الثقافة البورجوازية التي عرفتها المانيا ذاك العصر ، على مرأى ومعرفة كل الناس .

في الواقع ، من وجهة نظر ما تبع نقد الايديولوجيا هو ايضا العمل غير الجدلي للانوار الذي كان عمل الفكر الاونطولوجي . لقد ظل (النقد الايديولوجي) اسير التصور التطهري (Puriste) القائل بان العلاقات الداخلية بين التكوين والمصداقية تتضمن العيب الذي كان ينبغي فك سحره حتى تتمكن النظرية من التطور ،على ارضيتها الخاصة بها نقية راسب اختباري، من كل. ان النقد، وقد غدا محليا، لم يتخلص من هذا الارث . وفي الحقيقة القصد من اجراء « ازاحة تضليل قصوى » عليه ان ينزع بضربة واحدة الحجاب الذي يقنّع الاختلاط بين العقل والسلطة ؛ ويكشف بالاحرى عن مشروع تطهري ، مماثل لمشروع الاونطولوجيا الذي يود الفصل ، على المستوى المقولي ، اي بضربة واحدة ، بين الوجود والمظهر . ولكن كما هو الحال في طائفة الاتصال بين الباقين يستحيل الفصل بين سياق الاكتشاف وسياق التبرير ، فهاتان الدائرتان مترابطتان الى حد يقضتي فصلهما بشكل اجرائي ، « يتوسطه » الفكر ، بتعبير آخر بسيرورة تعاد على الدوام . في الحجة ، النقد والنظرية ، الانوار التي تقدم والتبريرات التي تعطى « تتقاطع » على الدوام ، حتى وان كان المشتركون في النقاش « مازمين على افتراض » ان الافتراضات

(1) J . Habermas, Théorie de L'agir Communicationnel op . cit.

الاونية للتواصل التي لايمكن الاحاطة بها ، والخاصة بالقول القائم على الحجة ، لاتقبل الا بالالزام غير القاهر للحجة الافضل . وهكذا انهم يعرفون — وبامكانهم ان يعرفوا — ان رفع الامور الى هذا المستوى من المثالية (idéalisation) ليس ضروريا الا بالقدر الذي تتكون فيه القناعات — وتقدم برهانها — في وسيط « دنس » ، أي لم يُخلَّص من عالم المظاهر ، على غرار المثل الافلاطونية . الخطاب الذي يقر بهذا هو الوحيد الذي يمتلك بعض الحظ لكسر سحر الفكر الاسطوري ، دون ان يحرم نفسه من الضوء الذي تقدمه الامكانات الدلالية التي تتضمنها الاسطورة .

* *

VI

العقلانية الغربية الراشحة

من نقد الميتافيزيقا: هيدجر

1

لئن كان هوركيمر وآدرنو ما برحا يكافحان مع نيتشه ، فان هيدجر وباتاي يتجمعان تحت لواء نيتشه لخوض المعركة الاخيرة . بالرجوع الى المحاضرات التي القاها هيدجر في الثلاثينات وفي مطلع الاربعينات، سأحلل اولا الكيفية التي يدمج فيها هيدجر تدريجيا التبشير الديونيزي بمشروع يرمي الى اجتياز عتبة الفكر ما بعد – الحديث عبر تجاوز محايث للميتافيزيقيا . بهذا الاسلوب ينتهي هيدجر الى فلسفة الاصل المتزمن (temporalisé) وسأبين على الفور ما اعنيه بذلك ، بالتمييز بين اربع عمليات يجريها هيدجر في جدله مع نيتشه .

١ –يعيد هيدجر اولا انشاء الوضع المسيطر للفلسفة الذي طردها منه نقد الهيجليين الشباب. على أنهم يجردون العقل من سموه فانهم لا يستعملون بشكل اقل مفاهيم هيجل نفسها، لاعادة الاعتبار إلى الخارجي مقابل الداخلي، والمادي مقابل الروحي، وإلى الوجود مقابل الوعي، وإلى الموضوعي

مقابل الذاتي وإلى الحساسية مقابل ملكة الفهم وإلى الواقع الاختباري مقابل التفكر . ان هذا النقد للمثالية انتقص من الفلسفة ، ليس فحسب مقابل النمو المستقل للعلم . والاخلاق والفن ، بل ايضا مقابل الحق المستقل للعالم الاجتماعي والسياسي . وفي الرد على هذا المنحى ، يعيد هيدجر إلى الفلسفة السلطة المطلقة التي فقدتها.فهو يعتقد ، في الحقيقة، بان المصائر التاريخية لثقافة من الثقافات ، او لمجتمع من المجتمعات ، تحمل معنى يؤسسه مقدماً فهم اولي-يلزم الجماعة كلها-لكل ما يمكن ان يحدث للعالم.ان هذا الفهم الأولي الانطولوجي يتعلق بمقولات تؤدي الى تشكيل الافاق التي يتحدد بها بشكل مسبق معنى الوجود (Etre) ان جاز القول : « باي شكل يمكن تفسير الموجود (Etant) اكان بوصفه روحا بمعنى الروحانية ، او بوصفه مادة.وقوة بمعنى المادية،أو بوصفه صيرورة وحياة ، او بمثابة مثول ، ارادة ، جوهر ، ذات ، طاقة ، او بمثابة العود الابدي للمثيل ، فان الموجود بوصفه موجوداً يظهر في كل مرة في ضوء الوجود (١) .

ان الميتافيزيقيا هي الحيز حيث يتمفصل هذا الفهم المسبق بأوضح صوره في الغرب.ان التحولات التاريخية الكبرى في فهم الوجود(Etre) ترتسم في تاريخ الميتافيزيقا . لقد غدا تاريخ الفلسفة مفتاح فلسفة التاريخ منذ هيجل . ان تاريخ الميتافيزيقا لدى هيدجر يشغل مرتبة

(1) M. Heidegger, « Qu'est — ce que La Métaphysique ?,» in Questions I, Trad. H. Corbin, Paris, 1968, P.24.

مماثلة ، اذ بوساطته يبلغ الفيلسوف الينابيع حيث يتلقى كل عصر النور الخاص به وحيث يرتسم ما سيصير اليه .

٢ ــ هذا المنظور المثالي له نتائجه في نقد هيدجر للحداثة . في مطلع الاربعينات ــ في العقد ذاته الذي كتب فيه هوركيمر وآدورنو في كاليفورنيا هذه النصوص التي تشكل كتاب « جدلية العقل » ، رأى هيدجر في اشكال التجليات السياسية والعسكرية للنظم الكلانية « اكتمال سيطرة اوروبا الحديثة على العالم » . فهو يتحدث عن « معركة للسيطرة على الارض »، «عن معركة لاستغلال الارض بلا تقييد بوصفها حقل المواد الاولية ولاستخدام « المادة الانسانية » بلا اوهام في خدمة ارادة القوة ، مجيزة بشكل غير مشروط تجلي جوهرها الاساسي» (١)، ويصف هيدجر بلهجة فيها الكثير من الاعجاب بالانسان المتفوق وفق صورة مثال اعلى ــ نموذجي : « ان الانسان المتفوق هو علامة انسانية متميزة تريد ذاتها ، للمرة الاولى ، بوصفها علامة وتتقمصها (. . .) . هذا النموذج الانساني داخل الكل المجرد من المعنى ، يضع ارادة القوة بوصفها « معنى الارض » . ان المرحلة الاخيرة للعدمية الاوروبية هي « الكارثة » بالمعنى التوكيدي اقلب الاتجاه . (٢) ان ماهية عصر هيدجر ، كما يراها هو ، اي عصر النظم الكلانية تتلخص (الماهية) في التقنيات الشاملة من اجل السيطرة على الطبيعة ، وفي اسلوب الحرب والاصطفاء العرقي . أن ما يعبر عنه هذا العصر في هذه

(1) M. Heidegger, Nietzche, Trad. P. Klossowshi, Paris 1971, T. II, P.256.

(2) M. Heidegger, Op. cit., T. II, P.250 .

التقنيات هو رفع العقلانية الغائية الى مرتبة المطلق والخاص « بحساب كل فعل وكل تخطيط » . وتتأسس هذه العقلانية بدورها على الفهم النوعي للحداثة ، للوجود الذي تجذر ، من ديكارت الى نيتشه : ان العصر الذي نسميه « الازمنة الحديثة » يتعين بحقيقة كون الانسان يعدو مقياس الموجود وحيث يوجد الموجود. فالانسان هو الذي يؤسس كل موجود اي انه ، بالمعنى الحديث، اساسي لكل متوضعة ولكل مثول : حيث انه الحامل للموجود (Le Subjectum) . تكمن اصالة هيدجر في حقيقة وضع السيطرة الحديثة للذات ضمن تاريخ للميتافيزيقا . ديكارت (بشكل مكان) يجد مكانه في منتصف الطريق بين بروتاغوراس ونيتشه . انه يفهم ذاتية وعي الذات بمثابة اساس مطلق اليقين للتصور ، وعلى هذا يصبح الموجود برمته العالم الذاتي للاشياء كما تمثل امام الشعور بينما تصبح الحقيقة يقينا ذاتيا (١)

بهذا النقد لذاتية الازمنة الحديثة يستعيد هيدجر موضوعا يشكل ، منذ هيجل ، جزءا من الملف الذي وضعه لنفسه القول الفلسفي للحداثة . ان ما يسترعي الانتباه ، ليس الاسلوب الاونطولوجي الذي يعطيه هيدجر لهذا الموضوع بمقدار ما هو الاسلوب الملتبس قليلا الذي يستخدمه لاتهام العقل المتمركز على الذات . كلما يحسب هيدجر حساب هذا الفرق بين العقل وملكة الفهم الذي ما فتيء هيجل يبحث انطلاقا منه لتوسيع جدلية الانوار ؛ فهو لم يعد يرى سوى الجانب المتسلط لوعي الذات ولم يعد يكتشف له اي جانب مصالح ، ان هيدجر هو ذاته — لا الروح المحدودة للانوار—الذي يرجع العقل لملكة الفهم . ذلك ان

---

(1) M. Heidegger, Op. cit., T.II, PP.114...et 156 .

الفهم ذاته للوجود الذي يدفع الحداثة لبسط سلطانها بلا حدود لحيازة السيرورات المموضعة للطبيعة وللمجتمع يلزم من ناحية اخرى الذاتية المنفلتة لعقد صلات تؤمن الخط الخلفي لمسيرتها الضرورية . وعليه فان الالزامات المعيارية التي اوجدتها الذاتية نفسها تظل تمائم بلا جوهر . من هذه الزاوية يمكن لهيدجر تفكيك بناء عقل الازمنة الحديثة الى درجة انه لم يعد يميز من جهة بين المضامين الشاملة للمذهب ذي الاتجاه الانساني والانوار ، وحتى المذهب الوضعي ، ومن جهة اخرى بين التصورات التفردية لتوكيد الذات التي تعبر عنهاالعرقيةوالقومية او باشكال رجعيةمن اسلوب سبنجلر وجونجر (١).لايهم ان تُقدّم الافكار الحديثة باسم العقل او تدمير العقل ، ان منظور الفهم الحديث للوجود يرجع « كل » التوجيهات المعيارية الى مطامح للسلطة تعبر عنها ذاتية تبحث باندفاع وحشي عن زيادة قدرتها . ان اعادة البناء النقدية لتاريخ الميتافيزيقا لايسعها مع ذلك الاستغناء عن معيار خاص بها تستعيره من المفهوم المعياري ضمنيا « لنهاية » الميتافيزيقا .

٣ — ان فكرة اصل الميتافيزيقا ونهايتها تدين بطاقتها النقدية لحقيقة كون هيدجر يتحرك— مثله مثل نيتشه — في اطار الوعي الحديث للزمان. ان بداية « الازمنة الحديثة » ، في رأيه ، مدموغة بالانقطاع التاريخي الاساسي الذي تشكله فلسفة الوعي التي دشنها ديكارت ، بينما يسم التجذير النيتشوي لهذا النموذج من فهم الوجود « الحداثة الاحدث » التي تحدد مجموعة من مفكري اليوم . تبدو وكأنها في فترة ازمة . ان العصر الحديث مدعو للحسم بين احتمالين : « ان تكون هذه المرحلة

(1) M. Heidegger, Op. cit., T.II, PP.114... et 156.

النهائية خاتمة التاريخ الغربي او المقابل الذي يقود إلى بداية جديدة(١). والامر يتصل باتخاذ القرار « اذا ما كان الغرب ما برح يعتقد بانه قادر على صوغ هدف يتجاوزه كما يتجاوز تاريخه،ام اذا كان يفضل البقاء في الصون ، والمزاودة على مصالح تجارية ومصالح حيوية ويكتفي بالرجوع الى ما ساد حتى ذلك الحين وكأنه المطلق الذي يستحيل تجاوزه (٢) ان النظر ايؤخذ كليا بالمستقبل لمجرد ان بداية جديدة (٣) صارت ضرورية.ان العودة الى الاصول ، الى « المصدر الاساسي »لايمكن التفكير فيها الا على شكل تقدم نحو « المستقبل الاساسي » . ويوضع هذا المستقبل في فئة المطلق الجديد : « نهاية (. . .) عصر (هو) انشاء ، مطلق للمرة الاولى، كامل سلفا، لما هو غير متوقع ،ولما لايمكن توقعه اطلاقا (...)، شيء جديد . وعليه تتغير عند هيدجر تبشيرية نيتشه التي كانت ما تزال تفتح (حسب مقولة صوفية) السير في ركاب الخلاص . الى انتظار لتلك الكارثة التي ستكون تجلي الجديد . وفي الوقت ذاته ، يستعير هيدجر من النماذج الرومانسية – من هولدراين – بشكل خاص – صورة فكر الله غائب كي يتمكن من فهم نهاية الميتافيزيقا على انها حققت مضامينها وبالتالي بمثابة اشارة لاتخطيء لبدء جديد .

كما امل نيتشه في الماضي من اوبرا فاجنر ان تحقق وثبة النمر الى الماضي المقبل للمأساة الاغريقية ، سيود هيدجر القفز من ميتافيزيقا نيتشه لارادة القوة نحو الاصل قبل-السقراطي للميتافيزيقا.الا انه قبل ان يتمكن

(1) M. Heidegger, Op. cit., T.II, P. 121.
(2) M. Heidegger, Op. cit., T.I, P. 449.
(3) M. Heidegger, Op. cit., T.I, P. 509.

من وصف الحدث الميتافيزيقي في تاريخ الغرب كما الليل غابت عنه الالهة ، وقبل ان يتمكن من وصف نهاية الميتافيزيقا ، على انها عودة الاله الغائب يلزمه انشاء تقابل بين ديونيزوس ورهان الميتافيزيقا ، اي بين الوجود والموجود . ان نصف الاله ديونيزوس كان قد تقدم للرومانسيين ولنيتشه بوصفه الاله الغائب الذي « بابتعاده الاقصى » كان يكشف لحداثة هجرها الله كم حرمها التقدم الذي عرفته ، من طاقات التماسك الاجتماعي . ان ما يقدم جسرا بعد الان بين هذه الفكرة الديونيزية وسؤال الميتافيزيقا الاساسي هي فكرة الفرق الاونطولوجي . يفصل هيدجر بين الوجود — الذي فهم دائما على انه وجود الموجود وبين الموجود . والحقيقة فان الوجود لايمكنه ان يقدم دعامة للسيرورة الديونيزية الا اذا صار ، بشكل ما ، مستقلا على انه الافق التاريخي حيث يمكن للوجود ان يتجلى في داخله . وحده الوجود الذي — بعملية رفع الى المطلق—تميّز عن الموجود يمكنه ان يلعب دور ديونيزوس : « الموجود هجره الوجود نفسه ، ان يكون الوجود قد هجر الموجود (وذلك هو الضلال الانطولوجي) يخص الموجود بكليته ، ليس وحسب الموجود من نوع الانسان ، الذي يتصور الموجود على انه كذلك ، هو تصور حيث الوجود يسلبه حقيقته ويسلب من نفسه الوجود نفسه (١) ».

لايكل هيدجر من بيان القوة الايجابية لهذا الحرمان من الوجود بوصفها سيرورة رفض :

« ان حقيقة ان الوجود يظل غائبا ، هو الوجود نفسه على انه هذا الذي يظل غائبا » . وهذه السلبية للضلال الانطولوجي ، وهذا النسيان الكلي

(1) M. Heidegger, Op. cit., T.II, P. 285.

للوجود والذي تتصف به الحداثة لم يعد موضوع معاناة: ذلك ما يشرح الاهمية المركزية لذكر تاريخ الوجود الذي يتقدم مذ ذاك على انه تفكيك بناء نسيان الميتافيزيقا لذاتها (١) ان جهد هيدجر كله يرمي الى « اولا معاناة الوجود الغائب على الدوام ولكنه غير المحجوب بوصفه الاتي ويرمي من ثم الى التامل في هذه المعاناة المزدوجة » . (٢)

٤ ـ الأمر بما هو كذلك ، لا يمكن لهيدجر فهم تفكيك تاريخ الميتافيزيقا بمثابة نقد مزيح للتضليل، ولا تجاوز الميتافيزيقابوصفهافعلا اقصى للكشف(Dévoilement).وفي الحقيقة ما برح التفكر الذاتي الذي يعمل من اجل هذا الكشف يشكل جزءا من عصر الذاتية الحديثة.ولهذا فان على الفكر الذي يتبع الخط الموجه للفرق الانطولوجي ان يطالب بكفاءة معرفية تتجاوز التفكر الذاتي ، وتتجاوز بشكل عام الفكر النظري (Discursif). كان لايزال بامكان نيتشه ادعاء وضع الفلسفة على ارض الفن » . ولم يبق لهيدجر الاحركة التاكيد بان فكره بالنسبة للمتدربين « فكر ادق من الفكر المفهومي » (٣) لقد فقد الفكر العلمي والبحث المنهجي بشكل عام التقدير بقدر ما ينموان في اطار الفهم الانطولوجي للحداثة المحددة على انها فلسفة الذات . ان الفلسفة ، طالما انها لاتتخلى

---

(١) منذ الفقرة ٦ للوجود والزمان (ترجمة فيزان Vézin باريس ١٩٧٦ ص ٤٥ ترجمة مارتينو Martineau باريس ١٩٨٥ ص ١٩) يتحدث هيدجر عن « تفكيك بناء الاونطولوجيا (Destructin) فيزان يترجم (Désobstruction) ومارتينو يترجم (Destruktion)

(2) M. Heidegger, Nietzche, Op. cit., T.II, P. 294.

(3) M. Heidegger, Lettre Sur L'humanisme, Trad. R.(Munier, Paris 1964 (Questions, Paris 1966) .

م (*) : من المناسب الرجوع هنا للذكر « القرآني ونظرية الاستذكار عند افلاطون

م (*) اي المعاناة من بقاء الوجود غائباً واستمرار وجوده افقاً للفلسفة .

عن المحاجة ، تبقى هي ذاتها تحت تاثير المذهب الموضوعي (Objectivisme) . هي ايضا ستجد نفسها امام اعتراض انه « في ميدان فكر جوهري ، يكون كل تفنيد خلواً من المعنى » (١) :

لكي يمنح ضرورة المطالبة بمعرفة خاصة بداهة وإن تكن سطحية — اي دربا متميزا الى الحقيقة — يجد هيدجر نفسه ملزماً بتسوية اشكال النمو المتمايز للعلوم والتمدنة منذ هيجل .

في محاضرته عن نيتشه عام ١٩٣٩ نجد فصلا هاما بعنوان « وفاق وتقديرات » كعادته دائما ، يعارض هيدجر المقاربة احادية المنطق لفلسفة وعي تنطلق من الذات الفردية التي تتعامل في معرفتها وعملها مع عالم موضوعي للاشياء والاحداث . ان العمل الذي تكفل به الذات بقاءها يبدو بوصفه علاقة محسوبة مع اشياء يمكن ادراكها والتلاعب بها . في اطار هذا النموذج ، ينبغي للبعد الاولي للوفاق بين الذوات هو ايضا ، ان يظهر في فئة « امكان الاعتماد على (الاخر) الانسان » (٢) يشدد هيدجر ، بخصوص هذا على المعنى غير الاستراتيجي للوفاق المتحقق بين الذوات الذي تقوم عليه في الحقيقة « العلاقة (. . .) مع الاخر : مع الاشياء ، ومع الذات » : « ان الاتفاق حول امر ما يعني : توافق التفكير في موضوعه ، وعند تباين التفكير ، والاراء ، انشاء وجهات النظر التي يوجد وفقا لها ويستمر اتفاق بقدر ما يوجد خلاف (. . .) وبدرجة ما يكون الخلاف وعدم التفاهم مجرد تحريفات للوفاق والتفاهم المتبادل يجب ، ان يتاسس بالوفاق تآزر الناس انفسهم

(1) M. Heidegger, Lettre Sur L'humanisme, Op. cit., P.91.
(2) M. Heidegger, Nietzche, Op. cit., T.I, P. 448.

فيما بينهم على الهوية وعلى التفرد (Ipseité) (المرجع نفسه ص . ٤٨٨) . ان بعد الوفاق هذا يتضمن ايضا الموارد التي تضمن وجود الفئات الاجتماعية منها مصادر التكامل الاجتماعي التي تنضب في الحداثة (المرجع نفسه ص ٤٤٩) .

يعتقد هيدجر ، بشكل غريب ، ان الاكتشافات « من هذا النموذج » خاصة بنقد مثل نقده للميتافيزيقا : انه يجهل حقيقة ان اشكال تفكر مشابهة كليا تشكل نقطة الانطلاق في آن واحد لمناهج البحث التي وضعتها العلوم القائمة على الفهم — العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية — وبعض التيارات الفلسفية المؤثرة ، مثل ذرائعية بيرس وميد ، (Peirce, Mead) ثم الفلسفة الالسنية لوتيغنستاين واوستان (Wittgenstein, Austin) او التفسير (Herméneutique) الفلسفي لغادامر (Gadamer) . ان فلسفة الذات ليست ابدا هذه القدرة المشيئة بشكل مطلق التي تحجز كل فكر نظري ولا تدع اي مخرج آخر سوى الهروب في مباشرة الوجد الصوفي . توجد دروب « اخرى » للخروج من فلسفة الذات : لئن كان هيدجر ، على الرغم من ذلك ، لايرى في تاريخ الفلسفة والعلوم منذ هيجل سوى اجترار رتيب للاراء الانطولوجية السابقة الخاصة بفلسفة الذات ، فذلك لانه — حتى في الرفض — يبقى اسير الاشكاليات التي تلقاها من فلسفة الذات على شكل الفينومينولوجيا الهوسرلية .

II

ان هيجل وماركس في محاولتهما تجاوز فلسفة الذات ، يتعثران في المقولات ذاتها لهذه الفلسفة . ولئن كان لايمكننا توجيه مثل هذا اللوم

لهيدجر ، يمكننا على الاقل ان نوجه له اعتراضا لايقل خطورة : ان هيدجر لاينعتق الا بقدر ضئيل جدا من الاشكاليات التي تلقاها من الوعي المتعالي بشكل لايمكّنه من تفجير القفص المقولي الذي تشكله فلسفه الوعي ، الا بنفي مجرد. حتى «الرسالة حول (الاتجاه الانساني) ، » التي تلخص نتائج تفسيره لنيتشه الذي تابعه خلال عشر سنوات ، يصف هيدجر سيرته الخاصة بالرجوع الضمني لهوسرل : انه يبحث كما يقول لنا ، عن « الحفاظ على العون الجوهري لوجهة النظر الفينومينولوجية ، في الوقت الذي يرفض فيه ادعاء مغالياً « بالعلم » و « البحث » (١) .

كان الارجاع المتعالي بنظر هوسرل سيرورة تسمح للفيلسوف الفينومينولوجي بالحسم بشكل واضح بين عالم الموجود ، المعطى لنا حين نتبنى الموقف «الطبيعي» وبين دائرة الوعي الخالص ، المكوّنة ، والتي تمنح المعنى للموجود . لقد حافظ هيدجر طوال حياته كلها على « حدسية » مثل هذه المسيرة . ان فلسفته المتأخرة لاتقوم الا بانعتاقها من الادعاء المنهجي ، بتخليصها من حدوده وبمنحها امتياز « البقاء في حضن حقيقة الوجود » . يمكننا القول ان هيدجر مازال اسير « الاشكالية » الهوسرلية ، بقدر ما يكتفي باعادة صوغ السؤال الاساسي من الصعيد العرفاني (نظرية المعرفة Gnoséologique) بحدود انطولوجية؛ وفي الحالين يتجه النظر الفينومينولوجي نحو العالم بوصفه مرتبطا بالذات العارفة . خلافا على سبيل المثال ، لهومبولت (Hamboldt)، وجورج هربرت ميد (G.h.Mead) او ويتغنستاين الاخير (Wihgenstein)، فان هيدجر لاينعتق من الامتياز الممنوح تقليديا للاتجاه النظري، للاسلوب

(1) M. Heidegger, Lettre Sur L'humanisme, Op. cit., P.153.

التقريري للغة ولمطلب مصداقية الحقيقة من حيث انها مجموعة قضايا . (Vérité Propositionnelle) سلبيا ، يبقى هيدجر ، من جهة ثانية ، مرتبطا « باصولية » فلسفة الوعي : في مقدمته لكتاب « ماهي الميتافيزيقا »؟: يشبه الفلسفة بشجرة تتفرع في العلوم وتنبثق هي نفسها من الارض المرضعة للميتافيزيقا : ان تذكر الوجود الذي يدعو اليه لايضع المقاربة الاصولية موضع السؤال : « بتعبير مجازي فانه لاينتزع الجذر الذي تقوم عليه الفلسفة . انه تذكر الوجود ينقب عن الاسس ويحرث الارض(١) » بمقدار ما انه لا يرفض رتبوية فلسفة تبحث عن اسس ذاتها ، لايمكنه التصدي للاصولية الا باستخلاص ساقات اكثر عمقا بلا ريب ، ولكنها في الوقت ذاته تفتقر للاستقرار من هذه الناحية تبقى فكرة مصير الوجود مرتبطة بنقيضها المرفوض بشكل مجرد لايجتاز هيدجر افق فلسفة الوعي الا ليبقى في ظلالها . وقبل ان ابرز هذا الوضع الملتبس بدقة اكبر بخصوص « الوجود والزمان » اود الاشارة الى ثلاثة نتائج مؤسفة تنتج عنه .

أ) منذ اواخر القرن الثامن عشر ، لم يتناول قول الحداثة . الا موضوعا واحدا تحت تسميات مختلفة ؛ فهو يتحدث عن شلل العلاقات الاجتماعية ، عن التملك وعن التفكك ، باختصار، عن هذه التشوهات لممارسة يو مية معقلنة أحادية الاتجاه والتي تثير الحاجة الى مكافيء يقوم مقام قدرة التوحيد التي كان يمثلها الدين: وضع بعضهم امله في القوة التفكرية للعقل ، او على الاقل في ميتولوجيا (او اسطورية)

(1)M. Heidegger, «Introduction» à' Qu'est–ce que La métahysique in Questions 1, Op. cit., P. 26.

العقل ، وناشد البعض الاخر القوة الاسطورية ــ الشعرية لفن مدغو لتشكيل مركز الحياة العامة المتجددة : ان ما دعاه هيجل الحاجة الى الفلسفة تحول ــ من شليغل حتى نيتشه ــ الى حاجة لميثولوجيا جديدة يؤسسها نقد موجه إلى العقل. هيدجر هو اول من ارجع هذه الحاجة المشخصة ــ بتحويلها الى انطولوجيا واعطائها شكلا اصوليا ــ الى وجود يتوارى باستمرار من الموجود : بهذا التحريك ، يخفي هيدجر العنصرين معا : حقيقة ان الحاجة ترجع إلى عالم معاش خاضع لتعقيل غامض ، والحقيقة الثانية ان معاش الخط الخلفي لنقد مُجذّر للعقل هو بلا مراء فن مفرط في ذاتيته . ان هيدجر بلغته الرمزية يجعل من تشويهات جلية للممارسة التواصلية اليومية ، مصيراً لوجود يستعصي ادراكه ، يشرف عليه الفلاسفة . وفي الوقت ذاته يجعل حل الرموز امرا مستحيلا ، لانه يبعد ممارسة الوفاق وقد تراجعت الى ممارسة الحفاظ على الذات الناسية للوجود ، عامية وحيسوبة ، منكرا كل اهمية اساسية لانشطار الاخلاقية الكلية عن العالم المعاش (١) :

ب) ان النتيجة الثانية لفلسفة هيدجر الاخير هي استقلال نقد الحداثة عن كل تحليل علمي . ان « الفكر الاساسي » يمتنع عن كل الاسئلة الاختبارية والمعيارية : التي يمكن معالجتها بوسائل علم الاجتماع والتاريخ ، او ، بشكل عام ، باسلوب الحجة العقابية : ومن جراء هذا تنتشر الافكار المجردة المتعلقة بالماهية بشكل اكثر براءة فيما ترى فيه البورجوازية نقدا للثقافة التي لم يكتشف عن احكامها المسبقة . ان احكام هيدجر النقدية حول ضمير الغائب ، الفاعل المجهول (On) ،حول

(1) M. Heidegger, Nietzche, Op. cit., T.I, P. 450.

ديكتاتورية الحيز العام . وحول عجز الدائرة الخاصة ، حول الخبراء وحضارة الجماهير خالية من كل اصالة لأنها تشكل جزءا من ملف الاراء المميزة للمثقفين الالمان من جيله (١) . يوجد في المدرسة الهيدجرية بلا ريب محاولات اكثر جدية لتحديد المفاهيم الاونطولوجية للتقنية ، للنظم الكلانية ، وبشكل عام للسياسي ، بالنظر لتحليل للزمن الحديث بيد ان تلك الجهود تكشف بشكل اوضح ايضا عن سخرية الواقع إذ يقع فكر الوجود بيسر اكبر في فخ ما هو في كل مرة شائع في العلوم الى حد الاعتقاد باعفائها من العمل العلمي .

ج) واخيراً ان ما يطرح مسألة هو ايضا عدم تحديد المصير الذي يعلن عنه هيدجر بمثابة نتيجة لتجاوز الميتافيزيقا : بمقدار ما يتهرب الوجود من الادراك التوكيدي للقضايا الوصفية ، وبمقدار استحالة الاحاطة به بغير القول اللامباشر وبالصمت تبقى مصائر الوجود ممتنعة على التصور. ان القول حول الوجود ، الذي لايحتوي مضمونا من القضايا ، له مع ذلك فعل يتحقق بالقول (Illocutoire) * معنى يقتضي الاذعان للمصير . ان بعده العملي ــ السياسي يكمن في فعل في القول (Perlocutoire) على استعداد لان يخضع لسلطة ذات جلال ولكنها غير محددة : ان بلاغة هيدجر الأخير لتستعيض عن مضمون يقوم على قضايا عقلية ، برفضه النص ذاته بتدريب الذين توجه اليهم الرسالة على التعامل مع قوى زائفة القدسية .

---

(1) F. K. Ringer, The Decline Of German Mandarins, Cambridge (Mass) .1969 .

ارجع إلى تعليق هابرماس في :

(*) Philosophisch–Politische Profile, : Francfort, 1981, P.458.

الانسان هو « راعي الوجود ».الفكر هو الاعتكاف الذي « يتخذ وضع الاصغاء » . انه « ينتمي » للوجود . ان تذكر الوجود يخضع لقوانين متواضَع عليها » . الفكر « منتبه » لمصير الوجود : ان الراعي الذي يملأ التواضع قلبه «مطلوب » من الوجود بهدف الحفاظ الحق على حقيقته . كذلك يمنح الوجود للبرىء (Indemne) قيامه داخل النعمة، كما يمنح الغضب توثبه نحو الدمار. تلك هي صيغ معروفة في رسالة الاتجاه الانساني«كررت منذ نشرها بشكل نمطي. ان لغة «الوجود والزمان» كانت قد اوحت بموقف قرار خال من المضمون؛ ان فلسفة هيدجر الاخير تعيد الى تواضع روح اذعان خاوية هي ايضا . مؤكد ان الصيغة الخاوية بذاتها ا « فكر يتذكر » يمكن تعبئتها بجملة من المعاني المتزامنة لاتجاه آخر ، على سبيل المثال المطلب الفوضوي لموقف رفض متمرد اكثر تطابقا مع الوضع الراهن للذهن من الاذعان الاعمى للتسامي (١) ان ما يستمر في

---

(١) رينر شورمان (R.Schurmann)يرى نهاية الميتافيزيقا في حقيقة كون توالي العصور حيث كان الفهم الانطولوجي المحدد بسيطرة مبادىء منعزلة قد انقضى . ان ما بعد الحداثة يجد مكانه تحت اشارة موت « كل » شكل لتفسير موحد العالم بتأسس على مبادىء ؛ انها (ما بعد الحداثة) تتصف بسمات فوضوية لعالم متعدد المراكز مجرد من التمايزات المقولية التي سادت حتى ذلك الحين . مع التشكيل المعروف جداً من المعرفة والعمل ، فان مفهوم السياسة مدعو هو ايضاً للتغير . شورمان يصف تغير البنية هذا بالسمات التالية .: (١) القضاء على الاولوية الغائية في العمل (٢) القضاء على اولوية المسؤولية في اسباغ الشرعية على العمل (٣) الانتقال الى العمل كاحتجاج ضد العالم المحكوم (٤) لا مبالاة فيمايتصل بمستقبل الانسانية (٥) الفوضى كجوهر لما يمكن عمله . ارجع الى شورمان ،
« Questioning The Foundation Of Practical Philosophy » , in Human Studies, Vol. I, 1980, P. 375 ...
« Political Thinking in Heidegger,» in Social Research'Vol. XLv, 1978, P. 191... le Principe d' anarchie. Heidegger et La question de L'agir, Paris 1982 .

مضايقتنا ، هو هذه اللامبالاة التي تسمح بتحقيق ، صورة فكر واحدة هي نفسها ، وفقا للسياق التاريخي .

بتفكر هذه النتائج . سيكون لنا حق الظن بأن فلسفة هيدجر الاخير التي تزاود على النقد النيتشوى للميتافيزيقا ، تفلت حقا من قول الحداثة . انها تقوم على « منعطف » كان عليه اتاحة الخروج من مآزق « الوجود والزمان » . ولكن لفهم المأزق الذي يتضمنه المؤلف الأكثر دقة من منظور الحجة للفيلسوف هيدجر ، لابد من وضعه في سياق تاريخ فكر يختلف عن السياق الذي صنعه هيدجر بالعودة الى الوراء :

III

منذ تحليله الوجودي (Analyse existentiale) للوجود — هناك (Dasein) — لم ينفك هيدجر عن التشديد على أن هدفه الوحيد هو اعادة طرح مسألة معنى الوجود ، المتواري منذ بدايات الميتافيزيقا. انه يبحث عن استثمار المكان المعرض للخطر ، حيث يكشف تاريخ الميتافيزيقا معناه الموحد وفي الوقت ذاته يبلغ نهايته (١) . هذا الطموح

(١) من هذا المنظور يعين شولز (Schulz) « مكان مارتان هيدجر في تاريخ الفلسفة » ، في Philosophische Rundschau ، ١٩٥٣ ص ٦٥ و ٢١١ اعيدت طباعته في منشورات Poggeler, هيدجر ، كولونيا ١٩٦٩ ص ٩٥ .

م (*) يميز هيدجر بين الانطولوجي والاونطيقي (Ontique) أو بين الوجود الاونطولوجي (Existential) موالوجودي Existentiel

المسيطر عند هيدجر الاخير يقنّع السياق الأكثر جلاء الذي ساد حقا عند كتابة « الوجود والزمان » . لا افكر وحسب في ما بعد مثالية القرن التاسع عشر ، بل افكر بشكل خاص في هذا المنعطف الانطولوجي الجديد الذي استولى على الفلسفة الالمانية بعد الحرب العالمية الاولى ، من ريكرت (Rickert) حتى هارتمان (N.Hartmann) ، مرورا بشيلر (Scheler) . من منظور تاريخ الفلسفة ، في عصر افول الكانطية الجديدة التي كانت آنذاك الفلسفة الوحيدة التي تحظى بجمهور عالمي — لايتعلق الامر بعودة الى الانطولوجيا ما قبل كانط . ان اشكال الفكر الانطولوجي كانت تعمل — بـ الاحرى على توسيع الذاتيه المتعالية (Subjectivité transcendantale) وتجسيدها فيما يتجاوز ميدان المعرفة (Cognition) : ان المذهب التاريخي (Historicisme) والفلسفة الحيوية كانا قد استكشفا من قبل ميادين التجربة اليومية وغير اليومية الخاصة بنقل التقاليد ، والابداع الفني ، والوجود الجسدي ، التاريخي والاجتماعي ونصبتها بوصفها موضوعات خليقة بـ الاهتمام الفلسفي ؛ لقد كانت تلك الميادين تجربة تتجاوز قدرات الانا المتعالي (moi transcendantal) المكلف بتكوين مثل هذه الموضوعات ، وكانت تعمل ، على أية حال ، على تفجير المفهوم الكلاسيكي للذات المتعالية . ديلتي (Dilthey) برغسون (Bergson) وسيمل (Simmel) كانوا قد وضعوا مكان الافعال المولدة للتاليف المتعالي انتاجية الحياة او الوعي ، التي تفتقر للوضوح وتصطبغ بالنزعة الحيوية ، الا انهم لم يتحرروا بعد من النموذج التعبيري لفلسفة الوعي . ان فكرة ذاتية تعبر عن نفسها في الخارج لاعادة

دمج هذه « الموْضَعات » (Objectivations) مع التجربة المعاشة بقيت هي السائدة بالنسبة إليهم(١)؛ يستلهم هيدجر هذه الجهود الا انه يدرك عدم كفاية المقولات الخاصة بفلسفة الوعي ، مقولات لم تتمكن تلك التصورات من التخلص منها . انه يجد نفسه في مجابهة المشكلة التي تقوم على إزاحة مفهوم الذاتية المتعالية ، الذي يسود منذ كانط ، دون طمس ثراء التمييزات التي بنتها فلسفة الذات ، بالشكل الاحدث للفينومينولوجيا الهوسرلية .

هيدجر نفسه يستدعي الاشكاليات التي عمل في سياقها على « الوجود والزمان » في الفقرة ١٠ من كتابه بالرجوع الى هوسرل وشيلر : « ليس الشخص شيئا ، ولا جوهرا ولا موضوعا . نجد هنا الحاح هوسرل نفسه حين يطالب . من اجل وحدة الشخص، ببنيان يختلف بشكل جوهري عن بنيان اشياء الطبيعة . (. . .) ان ما يخص ماهية الشخص هو انه لايوجد الا بانجاز افعال قصدية ، (: : :) . ان الوجود النفسي لاعلاقة له بالوجود الشخصي. الافعال تُنْجَز ،الشخص مُنْجِز للفعل(٢). يرفض هيدجر هذه المقاربة ويطرح السوءال التالي : « ولكن ماهو المعنى الانطولوجي « للانجاز » ؟ ماهو السبيل لتحديد نوع وجود الشخص تحديداً انطولوجيا ايجابيا ؟ (المرجع نفسه) . يستخدم هيدجر مفردات المنعطف الانطولوجي – الجديد ، لكي يدفع مفهوم الذاتية المتعالية الى ابعد حد ممكن، الا انه ، في العمل على هذا التجذير ، يحافظ على الاتجاه

(1) G. Simmel,«Zur Philosophie der Kultur,» in Philosoophische kultur (1923) , Berlin, 1983, 1986 et aussi ma Préface, « Simmel Als Zeitdiagnostiker, » P. — 17.

(2) M. Heidegger, Etre et Temps, Trad. Vezin, Paris 1986, P.80.

المتعالي الذي يقوم على ايضاح شروط امكان الوجود — الشخص (L'être—personne) بوصفه وجودا — في — العالم (Etre—dans—le—monde) بشكل تفكري . لولا هذا، يغرق الثراء المفصل لدنيات في اضطراب . يبحس من قيمته . يولده الراسب المفهومي الذي انتجه المذهب الحيوي (Vitalisme) ، يقتضي الامر تجاوز فلسفة الذات بوساطة مفهومية (Conceptualité) لاتقل دقة ولاتقل منهجية ولكنها « اكثر عمقا » — اونطولوجيا وجودية (Existentiale) ذات مسيرة متعالية . تحت هذا العنوان يجمع هيدجر بشكل اصيل نظريات استحال توافقها حتى ذلك الحين والتي تقدم مذ ذاك ، ضمن منظور استبدال منهجي للمقولات الخاصة بفلسفة الذات ، امكان مشروع بحث سديد .

في مقدمة «الوجود والزمان» ، يضع هيدجر مكان هذه المقولات الخيارات الاستراتيجية القوية الثلاثة التي تفتح مفاهيمها السبيل للانطولوجيا الاساسية . « اولا » يمنح دلالة « انطولوجية » للإشكال المتعالي : تكرس العلوم الوضعية نفسها للمسائل المتعلقة بالموجود (Ontique) ؛ فهي تنتج صيغا حول الطبيعة والثقافة ، حول ما يوجد في العالم ؛ ان تحليل شروط انماط معرفة الموجود (الأونطيقي) التي تم تحقيقها من منظور متعال ، وعندئذ تسلط الضوء على المقولية لميادين الموضوعات بوصفها ميادين وجود . بهذا المعنى لاينتظر هيدجر الى « نقد العقل الخالص » بوصفه اولا نظرية للمعرفة ، بل بوصفه « منطقا قبْلياً ينطبق على ميدان وجود ينبغي دراسته ، الطبيعة» (ص ٣٥) . اننا نفهم معنى جعل الفلسفة المتعالية اونطولوجيا حين نضع في حسابنا حقيقة عدم كون العلوم نفسها

ـخلافا لما اكدته الكانطية الجديدةـ نتاج اعمال معرفية حرة ، بل توجد في سياقات شخصة : « ان العلوم هي اساليب وجود الوجود الانساني (Dasein) (ص . ٣٧) . هذا ما كان هوسرل قد دعاه تاسيس العلوم في داخل العالم المعاش . ان معنى البنية المقولية الخاصة بميادين الموضوعات العلمية او ميادين الوجود لاتقرأ الا باللجوء الى فهم الوجود الذي يمتلكه هؤلاء الذين في وجودهم اليومي ، يرجعون الى الموجود (Etant) وهكذا يكون بمقدورهم تنميق هذه العلاقة الساذجة بالشكل الدقيق للفاعلية العلمية . ان الوجود (Existence) الجسدي والتاريخي في تحققه الفعلي يتضمن فهما ، وان كان مبثوثا لعالم حيث في افقه كان معنى الموجود (Etant) القابل للموضعة العلمية موضوع تفسير على الدوام . نلتقي هذا الفهم ما قبل — الانطولوجي للوجود حين نسائل ، من منظور متعالي ، « مايؤسس » البنية المقولية للموجود كما بينته الفلسفة المتعالية (الترانسندتالية) بعون العلوم .ان تحليل الفهم الاولي للعالم يمسك ببنيات العالم المعاش او « الوجود — في — العالم (L'être-au-monde)التي يدعوهاهيدجر ابعاد الوجود(Existentiaux) وبقدر ما تكون ابعاد الوجود هذه سابقة بنيوية لمقولات الموجود في جملته وبشكل خاص سابقة لميادين الوجود التي ترتبط بها العلوم بعلاقة مموْضِعة (Objectivant) فان التحليل الوجودي (Existentiale) للوجود — في — العالم يستحق اسم الانطولوجيا الاساسية (او علم الوجود الاساسي) . ان هذه الاخيرة ، في الحقيقة ، هي التي تنور الاسس الوجودية (Existentiale) . التي تتصف بها ، في العالم المعاش ، الاونطولوجيات الاقليمية ، المدروسة هي ايضا من منظور متعالي :

في مرحلة ثانية ، يعطي هيدجر للطريقة الفينومينولوجية معنى تفسير اونطولوجي (Herméneutique) بمعنى هوسرل ، هو ظاهرة ذاك الذي يظهر بنفسه بوصفه هو نفسه. حين يترجم هيدجر البداهة بحدود ما هو « متجلي » ، فانه يلمحّ الى المفاهيم المتناقضة للمتواري المحتجب ، والمقنَّع . فالظواهر لاتتجلى إلا بشكل غير مباشر . ان ما يظهر هو الموجود الذي يخفي بالضبط الاسلوب الذي يعطي الموجود وفقا له . فالظواهر تفلت من الادراك المباشر بقدر ما انها لاتظهر – في ظهورها الموجودي (الاونطيقي) – كما هي في ذاتها . ولهذا تتميز الفينومينولوجيا عن العلوم لحقيقة كونها تتعامل مع نموذج خاص من الظواهر ،بل مع ايضاح ما يتوارى في كل الظواهر ، الذي لايعبر عن نفسه الا بوساطتها . ان ميدان الفينومينولوجيا هو الوجود المتخفي في الموجود . ولهذا ينبغي بذل جهد خاص في صوغ حكم خبَري* خاص لجعل الظواهر ماثلة في الذهن . الا ان الحدس لم يعد نموذج مثل هذا الجهد ، كما هي الحال عند هوسرل بل هو الشرح لنص ما ، ان ما يحمل الظواهر على تقديم نفسها بنفسها ليس الاستحضار (Presentification) الحدسي لموجودات (كيانات) مثالية ، بل هو ، على نقيض ذلك ، الفهم التفسيري للبنية ذات دلالة معقدة تكشف الغطاء عن الموجود . وهكذا يجيء هيدجر مفهوما خبَرياً للحقيقة (Concept Apophantique de vérité) بتغير المعنى المنهجي للفينومينولوجيا والتي كان موضوعها حدس الماهية ، في نقيضه ، لقد حل مكان وصف موضوع

م(*) Apophantique خبري المنسوب الى الخبر ، ويحتمل الصدق والكذب مثال : الانسان حيوان (أو الانسان ليس بحيوان) و أ≠ب (ا ≠ ب) .

الحدس المباشر في الحقيقة تفسير معنى يفلت من كل علاقة بدهية .

في مرحلة « اخيرة » يربط هيدجر الدراسة التحليلية للموجود الانساني (Analytique du dasein)حيث السيرورة المتعالية والتفسير يقمعا يربطهابموضوع يعود«إلى فلسفة الوجود»(Philosophie de l'existence).

ان الوجود الانساني (Dasein humain) يفهم نفسه انطلاقا من امكان ان يكون هو ذاته او لايكون . فهو موضوع امام خيار لامفر منه بين الصدق واللاصدق . انه وجود انساني (Dasein) موجود كما « عليه ان يوجد » وجوده . ان على الوجود الانساني ان يدرك ذاته انطلاقا من افق امكاناته وان يمسك بيده زمام وجوده . ان من يحاول الافلات من هذا الاختيار ، فقد اختار سلفا حياة على نمط الانحراف والانزلاق . ان هذا الموضوع عن المسؤولية التي يحملها المرء حيال خلاصه الذاتي والتي كان كيركجارد (Kirkegaard) قد اعطاها من قبل دلالة وجودية حادة تعاد ترجمتها عند هيدجر بصيغة الهم (Souci) الذي يحمله المرء حيال وجوده الخاص : « ان الوجود الانساني هو الموجود الذي يضع دوما وجوده في موضع الخطر » .

عندئذ يستعمل هيدجر هذا الموضوع عن الخلاص المعلمن كالتالي : ان الهم الذي يحمله المرء ازاء وجوده الخاص هو الخط الموجه لتحليل مكرس للبنية الزمنية للوجود الانساني.وعليه فان منهجية هيدجر في تناول هذا الموضوع تتصف بالاهمية ذاتها.ليس الفيلسوف هو الوحيد ، الذي في تساؤله عن معنى الوجود ، يرجع الى الفهم ما قبل الاونطولوجي لعالم الوجود الذي هو فهم الانسان في وجوده الجسدي والتاريخي ،

انه . خلافا لذلك ، سمة من سمات هذا الوجود ذاته ان يهتم المرء بوجوده وان يضمن لنفسه ، على النمط التفسيري ، امكانات وجودية « ولامكان وجوده الاصح » ان الانسان ، بهذا المعنى ، وجود انطولوجي بطبيعته ينطرح عليه سؤال الوجود بشكل وجودي (Existentielle) ان التحليل الوجودي (Existentiale) ينبثق من الدافع الاكثر عمقا « للوجود الانساني » ذاته؛ هذا ما يدعوه هيدجر الجذر الموجودي (الأونطيقي) للتحليل الوجودي « حين تكون المهمة التي تفرض نفسها هي تفسير معنى الوجود ، فان الوجود الانساني ليس اول موجود علينا مساءلته فحسب ، بل هو ايضا الموجود الذي يرتبط كل مرة في وجوده « بهذا » الذي يتناوله التساؤل في هذا السؤال . غير ان مسألة الوجود عندئذ ليست الا تجذيرا لنزعة وجود يخص بالماهية الوجود الانساني ذاته ، الوفاق قبل – الانطولوجي للوجود » .

يمكننا تلخيص هذه الخيارات الثلاثة فيما يتصل بالاستراتيجية المفهومية بالقول ان هيدجر يربط اولا الفلسفة المتعالية بالانطولوجيا ، كيما تتاح له الاشارة الى التحليل الوجودي (Existentiale) بوصفه اونطولوجيا اساسية ، ومن ثم يعيدا الفينومينولوجيا بمعنى تفسير اونطولوجي مما يجيز له ان يجعل من الانطولوجيا الاساسية تفسيرا رمزيا وجوديا (Existentiale) ، واخيرا يوظف التفسير الوجودي (Hérméneutique Existentiale) لموضوعات فلسفة الوجود كي يتمكن من دمج مشروع الاونطولوجيا الاساسية بتشابك المصالح التي يبخس قدرها من جانب آخر بوصفها من نظام موجودي (أونطيقي) خالص . ههنا النقطة الوحيدة حيث يجاوز الفرق

الاونطولوجي ، وحيث يستثنى التمييز المنهجي الصارم بين شمولية ابعاد الموجود (Existentiaux) التي يمكن بلوغها بمسيرة متعالية وخصوصية كمشكلات الوجود (Existence) المعاشة عيانيا :

وهكذا بربطه الفلسفة المتعالية بالانطولوجيا يبدو ان هيدجر يفلح في حرمان العلاقة ذات — موضوع من وضعها الذرائعي (البراغماتي) في التفاته نحو الانطولوجيا يفجر اولوية نظرية المعرفة دون ان يتخلى عن الاشكالية المتعالية . وبقدر ما يستمر وجود الموجود (L'Elre de L'étant) بالارجاع ، بشكل محايث ، الى فهم الوجود (Etre) وحيث الوجود لايتجلى الا في افق الوجود الانساني (Dasein) فان الانطولوجيا الاساسية لاتعادل تراجعا بالنسبة للفلسفة المتعالية ، بل على العكس تقوم بتجذيرها . غير انه بالالتفات نحو التفسير الوجودي يوضع في الاونه ذاتها حد للامتياز المنهجي للتفكر الذاتي (Autoreflexion) الذي الزم هوسرل بتبني سيرورة الارجاع المتعالي (Réduction transcendantale). ان علامة الذات العارفة بذاتها — اذن وعي الذات لذاتها استبدلت بتفسير فهم ما قبل اونطولوجي للوجود ، وبالتالي بايضاح البنيات ذات الدلالة التي يكتشفها الوجود اليومي دائما حول ذاته . واخيرا ، يدمج هيدجر الموضوعات الوجودية بشكل ان تسليط الضوء على بنيات الوجود — في — العالم (التي حلت مكان شروط موضوعية التجربة) تتقدم في الوقت ذاته بمثابة اجابة عن السؤال العملي المتعلق بالحياة الحقة . مفهوم قاطع للحقيقة — الوحي يؤسس مصداقية الاحكام في صدق وجود انساني يعود للموجود ، قبل كل علم .

ان هذا المفهوم للحقيقة هو الخط الموجه الذي يدخل هيدجر ، وفقا له ، المفهوم المفتاح للانطولوجيا الاساسية ، الا وهو مفهوم العالم . ان العالم يشكل الافق المانح للمعنى حيث يتوارى الموجود وينكشف في آن معا الوجود الانساني الذي يحمل هم وجوده على النمط الوجودي ان العالم على الدوام سابق في وجوده للذات ،فالذات التي ترتبط بالاشياء عبر العمل أو عبر المعرفة . فالذات ليست هي التي تاخذ المبادرة للارتباط بشيء ما في العالم ، ان العالم هو الذي يخلق اولا السياق حيث يسمح ما قبل–الفهم بلقاء الموجود.ان هذا الفهم ما قبل–الانطولوجي للوجود (Etre) الذي يضع الانسان بطبيعته ذاتها في علاقات مع العالم والذي يمنحه امتيازا على كل الموجودات الأخرى في هذا العالم . انه الموجود الذي لايمكننا ان نكتفي بالعثور عليه في داخل العالم ، وان الانسان بفضل اسلوبه الخاص في الوجود في العالم ، مرتبط بالسيرورات التي تبني السياق محدّدة مكان وزمان الانفتاح للعالم الى حد ان هيدجر يصف وجوده الانساني « تاركا للوجود »(Laissant être) كل موجود بالعودة اليه ان Da هذا الـ Dasein الـ « هناك » لهذا « الوجود الانساني » هو الحيز حيث تنفتح فرجة الوجود (Etre) .

ان ميزة مثل هذه الاستراتيجية المفهومية بالنسبة لفلسفة الذات بالغة الوضوح اذ لم يعد من الضروري، في الحقيقة ، ادراك المعرفة والعمل بوصفهما علاقات ذات– موضوع . « ان فعل المعرفة لايخلق من مبادرته الخاصة » تعامل (Commercium) الذات مع عالم (اشياء يمكننا تصورها او معالجتها) كما ان هذا التعامل لايصدر عن عمل يمارسه العالم على ذات . عرف هو اسلوب « الوجود – الانساني القائم على الموجود – في– العالم،ومذ ذاك لم تبق المسألة ذات في مواجهة العالم الموضوعي بوصفه

جملة حالات الاشياء الموجودة . من اجل معرفتها او من اجل العمل بل افعال المعرفة والعمل متحققة من منظور مموْضِع (Objectivant) تمكن فهمها بمثابة مشتقات للانماط الاساسية للوجود في عالم معاش ؛ في عالم يفهم حدسيا بوصفه سياقا وخلفية . يشير هيدجر الى هذه الانماط من « الوجود في العالم المعاش — بالنظر الى بنيتها الزمنية — بوصفها انماط انشغال ، انماط همّ بشيء ما ، ويذكر على سبيل المثال : « الانشغال بشيء ما ؛ انتاج شيء ما ، القيام بالزراعة وتربية الحيوانات . . استعمال شيء ما ، أو التخلي عن شيء ما وتركه للصياع ، أو الشروع بعمل وبلوغ الاهداف ، أو الحصول على معلومات ، الذهاب للسؤال ، النظر في أمر ما . النقاش التحديد . .

ان تحليل هذا المفهوم عن العالم يوجد في مركز القسم الاول لكتاب « الوجود والزمان » . من زاوية التعامل اليومي مع الاشياء — وبشكل عام مع العلاقة العملية ؛ غير المموْضِعة مع العناصر الطبيعية للعالم المعاش — يشرح هيدجر ، ملتقيا بالبراغماتية مفهوم عالم بوصفه جملة « ما يتصل بالاشياء » عندئذ تعمم هذه الكلية (Totalité) فيما يجاوز ميدان ما هو قابل للاستعمال ويفسر بمثابة جملة من الاحالات .

ان الطبيعة لايتم تخليصها من افق العالم المعاش والمموْضَع (Objectivé) الابوساطة تغيير للمنظور ينتهي الى وضع مسافة فاصلة(Distanciation). ان نزع صفة العالم : « Démondialisation » وحدها عن حيز للموجود بوصفه لاينتمي الا للتصور وحده ، هو الذي يؤدي الى انبثاق عالم موضوعي من الاشياء والاحداث ترجع اليه الذات بالمعرفة والعمل — بمعنى فلسفة الوعي — .

IV

ليس من الضروري ههنا انناقش هذه التحليلات (24—14) بقدر كونها لاتضيف شيئا للنتائج التي توصلت اليها الذرائعية بدءا من بيرس (Peirce) ووصولا الى ميد (Mead) وديوى (Dewey). ان الجديد هو استعماله لمفهوم العالم لنقد فلسفة الوعي . غير ان هذا المشروع لايلبث ان يتوقف . نرى هذا بخصوص السؤال « الذي يسأل من هو الوجود — هناك (Dasein) الذي يجيب عنه هيدجر في بادىء الامر بأن الوجود هناك هو كل مرة الموجود الذي هو انا : « ان الاجابة عن « من » ؟ يستخلص من « الانا » ذاته ، من « الذات » ، من « ذاته » (Soi—Même) . انه ذاك الذي ، يبقى هو ذاته ويبقى على علاقة مع هذه التعددية ، عبر التنويعات في السلوك والاحداث المعاشة » . وبدهي ان هذه الاجابة تعيدنا مباشرة الى فلسفة الذات . ولهذا يمد هيدجر تحليله إلى عالم الادوات—كما تبدى بوصفه كلا يلم مجموع الاشياء من وجهة نظر الفاعل المنعزل الذي كان يتناولها — الى عالم العلاقات الاجتماعية بين فاعلين متعددين : « ان ايضاح الوجود — في — العالم بين ان الذات لا تكون ابدا(. . .)مجردة عن كل عالم.وهكذا وفي نهاية المطاف ، الذات المنعزلة ، بدون الاخرين ، ليست معطاة بشكل مباشر». يوسع هيدجر تحليله للعالم من زاوية العلاقات ما بين — الذوات التي يفترض ان الانا تعقدها مع الاخر .

إن انتقال المنظور كما سنرى ذلك في موقع آخر ، من الفاعلية المنفردة بالنظر إلىغاية ما الى التبادل الاجتماعي يتعرض فعلاً لأن يكون

مفتاح سيرورات التفاهم هذه بين الذوات(intercomprehehsion) – وليس مجرد الفهم – التي تحتفظ (compréhension) بالعالم حاضرا مثل خلفية مشتّركة بين الذوات لعالم معاش . ويسمح اللسان المستخدم في التواصل بقراءة البنيات التي تشرح كيف يعيد للعالم المعاش – المجرد هو ذاته من الذات – ذاته مع ذلك عبر الذوات وفاعليتها الموجهة نحو التفاهم . سيحل هذا المسألة التي تطرح سؤال « من » هو الوجود – هناك ؟ الذي يرجع هيدجر على الرغم من كل شيء ، نحو ذات تشكل عالم الوجود – في – العالم عبر المشروع الصادق لامكاناتها الوجودية . ذلك ان العالم المعاش الذي يؤطر بوضع الوجود الانساني في إطاره ليس البتة نتاج جهود وجودية ينشرها الوجود – هناك افتُرِض انه حل محل الذاتية المتعالية.انه (اي الوجود– هناك) ، ان جاز القول ، معلق بالبنيات اللسانية بين الذاتية ويبقى عبر الوسيط ذاته الذي تتفاهم بوساطته ذوات قادرة على العمل والكلام حول موضوعات موجودة في العالم .

وعلى هذا ، لا يستعير هيدجر الدرب الذي تقدمه نظرية التواصل كي يجيب عن السؤال . وفي الحقيقة ، ينتقص سلفا البنيات ، المكونة للخلفية التي يقوم عليها العالم المعاش التي تتجاوز الوجود الخاص ، بوصفها بنيات لوجود يومي متوسط ، اي بنيات وجود تعوزه الاصالة . من المؤكد ان الوجود – مع الاخر – يظهر اولا بمثابة سمة تكوينية للوجود في – العالم . الا ان الاولوية المعطاة للتبادل بين الذوات في العالم المعاش بالقياس الى ما يخصني (Mienneté) والتي هي من ابعاد الوجود – هناك تفلت من تصورية تظل سجينة، انكفاء الذات على ذاتها(Solipsisme) كما هي الحال في الفينومينولوجيا الهوسرلية . ان فكرة تقول

بذوات متفردة ومندمجة اجتماعيا بحركة واحدة لامكان لها في مثل هذا الفكر . في كتاب « الوجود والزمان » يبني هيدجر التبادل بين — الذوات بطريقة هوسرل نفسها في « التاملات الديكارتية » . ان الوجود — هناك في كل مرة وجودي يشكل الوجود — معا بالاسلوب نفسه الذي تشكل فيه الانا المتعالية التبادل بين الذوات في هذا الذي اشارك فيه مع الاخرين . ولهذا لايمكن لهيدجر ان يفيد من تحليل « الوجود — معا » حين يطرح السؤال لمعرفة كيف يتكون العالم ويحافظ على نفسه . ولايتناول مسألة اللسان الابعد ان وجه تحليله في منحى آخر . (34)

يرى هيدجر ان الممارسة اليومية للتواصل لاتقبل بالوجود — هو ذاته (L'ètre — soi — même) الأعلى نمط « سيطرة الاخرين » : تشكل ذاته (Soi — même) جزءا من الاخرين وتعزّز سلطانهم .(. . .) ان الـ « مَنْ » ، ليست لا هذا ولا ذاك ، ولا نحن ، ولا بعضهم ، ولا مجموع الكل . الـ « مَنْ » هي الحيادي الـ «هم» (On) ،ضمير الغائب المجهول . ان الـ « هم » تقوم عندئذ بمهمة قوة اقصاء تسمح بالتوحيد بين سؤال الـ « مَنْ » الذي يطرحه الوجود— هناك والوجود الكيركجاردي للانسان في البحث عن الخلاص . وجود اصيل ، يواجه الموت وحيدا . ان احتمال — الوجود (Pouvoir — être) لايكون حرا في اختيار الاصالة او اللااصالة الا بوصفه « كل مرة احتمال— وجودي » . غير ان هيدجر ،خلافا لكيركجارد،عزف عن التفكير في كلية الوجود المتناهي ، على النمط « الانطولوجي — اللاهوتي » —

م(*) الاونطولوجيا عندما تعالج مسألة وجود الله

(Onto—théologique) انطلاقا من علاقة سلطة مع وجود اعلى او مع الموجود في كليته ، بل انطلاقا منه ذاته (كلية الوجود) اي بمثابة توكيد ذات مفارق لانه مجرد من كل اساس . ان شولز يشير بحق الى روح « الوجود والزمان » بوصفه العدمية البطولية لتوكيد الذات في داخل عجز الوجود وتناهيه .

على الرغم من ان هيدجر يفكك في مرحلة اولى فلسفة الذات لصالح منظومة من الاحالات التي تجعل من العلاقات بين الذات والموضوع امرا ممكنا فانه ، في مرحلة ثانية ، يقع من جديد في الالزامات التصورية لفلسفة الذات ، حين يتعلق الامر بشرح العالم انطلاقا منه ذاته بوصفه سيرورة ما يحدث في داخله . ذلك ان الوجود — هناك المتصوَّر على انه وحيد في العالم يحتل من جديد مكان الذاتية المتعالية . من المؤكد انها لم تعد تظهر تحت سمات انا اصلية كلية القوة ، ولكن مع ذلك بمثابة « عمل — اول لوجود انساني حيث يترتب على كل وجود واقعي ان يرسخ جذوره في وسط ما هو موجود (١) .

ان الوجود — هناك مكلف بابوة مشروع العالم . ان امكان — الوجود — الكامل للوجود الانساني (Dasein) اوتلك الحرية التي يدرس هيدجر بناها الزمنية في القسم الثاني من كتاب « الوجود والزمان » يتحقق في الحركة المتعالية للكشف عن الموجود : « ان الوجود الحق للذات يكمن في المتعالي ، تفرد هذه الذات (ce Soi) التي توجد منذ ذلك الحين في اساس كل عفوية . ان العمل لكي يسود عالم في

---

(١) « ما يصنع الوجود — الجوهري لاساس أو « السبب » .

بداية تسقطه ماوراء الموجود (Existant) ، تلك هي الحرية . (مايصنع الوجود — الماهوى (L'être-essentiel) ، ان المطلب الكلاسيكي لفلسفة الاصل ، مطلب التاسيس الذاتي او الاساس النهائي ، ليس مرفوضا البتة ولكنه يحظى باجابة تذهب باتجاه فعل منشيء فيختوي تحول الى اضفاء عالم.ان الوجود—هناك يؤسس ذاته: «ان الوجود الانساني» يؤسس،« يضع » (institue) العالم فقط بوصفه « يتاسس بذاته في وسط الموجود » . مرة اخرى ، يفهم هيدجر العالم بمثابة سيرورة ، انطلاقا من ذاتية ارادة توكيد الذات. هذا ما تبينه الكتابات التي كُتبت مباشرة بعد كتاب « الوجود والزمان » وهي « ماهي الميتافيزيقا » ؟ وما يصنع الوجود الجوهري لاساس او « سبب » .

من السهل ان نفهم لِمَ لم تتمكن الاونطولوجيا الاساسية من تجنب الوقوع في مأزق فلسفة الذات التي كان عليها في البداية ان تخرجنا منه . وفي الحقيقة ان المنعطف المتعالي للانطولوجيا يقترف الخطأ نفسه الذي ينتقده في نظرية المعرفة الكلاسيكية . وسواء اعطيت الاولوية لسؤال الوجود او لسؤال المعرفة ، فانه في الحالين ينظر الى العلاقة المعرفية مع العالم والقول التقريري ، النظرية والحقيقة المصوغة (Enonciative) بوصفها امتيازات خاصة بالانسان وتقتضي التفسير . هذه الاولوية الانطولوجية — الابستمولوجية للموجود بوصفه موجودا يمكن معرفته تبسّط تعقيد العلاقات مع العالم ، المترسبة في تنوع القوى اللسانية (Illocutoire) للغات الطبيعية باحالتها للعلاقة « الوحيدة »

الممتازة مع العالم الموضوعي . تظل هذه العلاقة أساسية ، بما في ذلك بالنسبة للعمل ، ان التحقيق المنفرد (Monologique) ، اي الفاعلية الموجهة إلى غاية ، يعد بمثابة الشكل الاولي للعمل(١). ان العالم الموضوعي ، على الرغم من ادراكه بمثابة مشتق من السياقات التي تُعرِّف «ماهي عليه الاشياء » يظل المرجع للانطولوجيا الاساسية باسم « الموجود في كليته » . ان الدراسة التحليلية (Analytique) للوجود — هناك تتطابق مع بنيان الفينومينولوجيا الهوسرلية ، بقدر ما يتصور العلاقة مع الموجود وفقا لنموذج علاقة المعرفة على غرار التحليل الذي تجريه الفينومينولوجيا لكل الافعال القصدية وفقا لنموذج ادراك الصفات الاولية للاشياء . الا ان هذا المعمار (Architectonique) يترك بالضرورة مكانا للذات التي تشكل ميادين اشياء بوساطة شروط متعالية للمعرفة . يملأ هيدجر هذا المكان بمرجع يغلو منتجا باسلوب آخر ، الا وهو انفتاح على العالم المبدع للحواس . وكما يميز كانط وهوسرل بين المتعالي والاختباري ، يميز هيدجر بين الاونطولوجي والاونطيقي اوبين الوجود الاونطولوجي (Existential) والوجودي (Existentiel) .

يدرك هيدجر اخفاق مسعاه للابتعاد عن هيمنة فلسفة الذات ، بيد انه لايدرك ان هذا الاخفاق هو نتيجة لمسألة الوجود التي لايمكن طرحها

---

(١) هذا ما يبنيه ايضاً شكل الجمل التي يقوم توجندات (Tugendhat) باعادة بناء دلالي لمضمون القسم الثاني من « الوجود والزمان » ارجع الى :

Selb stbewusstsein und Selbstbestimmung, Tugendhat

فرانكفورت ١٩٧٩ المحاضرات من ٨ — ١٠

* الأونطيقي هو دراسة الموجود بما هو كذلك ، والاونطولوجي هو دراسة الوجود بما هو كذلك .

الا في افق فلسفة اصل ، ايا كان التعديل المتعالي الذي تخضعها له . ان المخرَج الذي يتقدم له هو عملية غالبا ما انتقدها بخصوص « قلب الافلاطونية » * الذي اجراه نيتشه : انه قلب فلسفة الاصل دون التخلي عن اشكاليتها .

لقد صادفنا من قبل البلاغة الخطابية (Rhétorique) التي برز فيها « المنعطف » . لم يعد الانسان وكيل العدم ، بل راعي الوجود ، وتحل الغبطة والاعتراف بالعناية التي يمنحها الوجود مكان التعرض للقلق ، ويحل مكان التحدي الموجه للمصير خضوع لغاية الوجود وتوكيد الذات بالولاء . يمكننا وصف هذا التغيير في الوضع بثلاثة جوانب :

١) يتخلى هيدجر عن طموحه في التأسيس الذاتي وعن التأسيس « النهائي » للميتافيزيقا الذي ينسفه منذئذ . ان الاساس الذي كان على الاونطولوجيا الاساسية ان تنشئه باجراء تحليل متعالي لبنية الوجود — هناك الاساسية تفقد اهميتها لصالح سيرورة جائزة يخضع لها الوجود — هناك . ان حدث الوجود لايعاش الا في الاعتكاف ويقدم باسلوب سردي ، والمحاجة العقلية لايسعها السمو الى مستواه كما لا يسعها شرحه .

ب) يرفض هيدجر مفهوم الوجود — الاونطولوجي (Existential) (Ontologique) للحرية . وماعاد الوجود — هناك يعد بوصفه مؤلف اسقاطات العالم حيث ، في ضوئها ، يظهر الموجود ويتوارى.

م(*) اعتبر الافلاطونية هي فلسفة السماء على عكس فلسفته التي هي فلسفة الارض « قلب الافلاطونية » من قلب الشيء يقلبه غيره رأساً على عقب .

ان «انتاجية» الانفتاح على العالم المبدع للمعنى، يُنْسَب على نقيض ذلك، إلى الوجود ذاته. ينصاع الوجود ـ هناك لسلطة معنى الوجود الذي لا يطاله ضبطنا، ويتخلى عن ارادته في توكيد الذات التي تقع عليها شبهة الذاتية.
ج) واخيرا ينفي هيدجر اصولية فكر يرقى الى مبدأ اول سواء تجلى في الوجوه التقليدية للميتافيزيقيا او في وجوه الفلسفة المتعالية لدى كانط وهوسرل . وعليه فان هذا الرفض لا يخص « رتبوية المراحل المعرفية » التي تقوم على اساس يتعذر ضبطه بل الصفة الحيادية زمنيا لهذا الاصل وحسب . يزّمن هيدجر في الاصول التي تحافظ بشكل مطلق على سيادة المبادىء الاولى عندما تتخذ شكل مصير خالد الذكر . ان زمانية الوجود ـ هناك لن تكون بعد الان سوى تتويج لمصير الوجود المنتج لذاته في الزمان . إن ما زُمِّن هو المبدأ الاول لفلسفة الاصل . تشهد على ذلك الصفة اللاجدلية للوجود : كما في الميتافيزيقا ، المقدس الذي يفترض تجلي الوجود فيه في كلام الشاعر هو هنا المباشر بشكل مطلق .

ان احدى نتائج هذه الاصولية المقلوبة هي اعادة تفسير المشروع الذي اعلن عنه هيدجر للجزء الثاني غير المكتوب من « الوجود والزمان » . وفقا لفكرة « الوجود والزمان » وحده التفكيك الفينومينولوجي لتاريخ الاونطولوجيا يعيد التقاليد الجامدة الى الحركة ويجذب انتباه المعاصرين الى مشكلات التجارب الدفينة للانطولوجيا القديمة . بالاسلوب نفسه ، نظر ارسطو وهيجل الى تاريخ الفلسفة بمثابة ما قبل ـ تاريخ مذهبيهما . وبعد « المنعطف » صارت هذه المهمة ، التي تم تصورها في البدء بمثابة تمهيد صارت رهانا ملزما لا اكثر ولا اقل من« التاريخ العام »، ذلك ان تاريخ الميتافيزيقا ـ وكلام الشاعر الذي تفكك رموزه على

هذا الاساس — يرفع مرتبة الوسيط الوحيد الذي يمكن بلوغه حيث تتجلى غايات الوجود ذاته . من هذا الجانب يستعيد هيدجر تفكرات نيتشه المتصلة بنقد الميتافيزيقا ، بقصد تعيين مكان نيتشه في تاريخ الميتافيزيقا — تاريخ نهايتها الملتبسة — كي يتحمل ارث تبشيره الديونيزي .

وهكذا لم يكن بوسع هيدجر ان يجعل من النقد الجذري للعقل عند نيتشه تفكيكا لتاريخ الاونطولوجيا ، ولا ان يطبق على الوجود ، باضفاء رؤوي ، التبشير الديونيزي بمسيح مرتقب لدى نيتشه ان لم يرافق اسباغ الصفة التاريخية على الوجود «اجتثاث الحقيقة القائمة على المحاكمة المنطقية من جذورها » وتجريد الفكر النظري من كل قيمة . لهذا السبب وحده ، فان نقد العقل الذي يتم من منظور تاريخ الوجود على الرغم من جذريته يمكنه اقناعنا بانه يفلت من تناقضات كل نقد يرجع الى ذاته يقوم به العقل . انه (نقد العقل) يكرس صفة الحقيقة لما يدعوه حدث الحقيقة (Advenir de La Vérite) الذي انقطعت صلته بمطلب المصداقية الذي يتعالى على الحدود المكانية — الزمانية . ان الحقائق المتعددة لفلسفة الاصل المزّمنة هي ، في كل مرة محلية ومع ذلك كلية ، انها على الارجح تشبه الاقوال الآمرة لقوة قدسيه احاطت نفسها بهالة الحقيقة . يبين توجندات بان هيدجر بدءا من مفهوم الحقيقة الخبرية (Apophantique) والموسع في « الوجود والزمان » « يحدد مسألة الحقيقة ، بالضبط حين يجعل من كلمة حقيقة احد مفاهيمه الاساسية (١) ان اضفاء العالم الذي

---

(1) E. Tugendhat, «Heidegger Idee Wahrheit,» in O. Poggler, Op. cit., P. 296, ID, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl and Heidegger, Berlin, 1967.

يكتشف المعنى والذي (كما عند هومبولت) يندرج في كلية تصور لغوي للعالم . او (كما عند فيتجنتستاين) في قواعد اللغة يطالب بمكان يتجاوز كل سلطة نقدية .

ان القدرة الكاشفة للغة تفتح للعالم جُعلت جوهراً (Hypostasié) ولم يعد يطلب منها اثبات قدرتها الفعلية على الكشف عن الموجود في العالم . يفترض هيدجر ان وجود الموجود (L'être de L'étant) ينفتح دونما مقاومة لكل مقاربة ايا كانت : وخطؤه هو في الاعتقاد بان افق فهم المعنى ، المطبق على الموجود ، سابق لمسألة الحقيقة ، بينما يرجع بدوره الى كفاية هذا السؤال . (١)

ان شروط مصداقية القضايا المصاغة بلغة ما تتغير هي ايضا بلا ريب مع منظومة القواعد الخاصة بهذه اللغة . غير ان حقيقة ان شروط المصداقية لُبيِّت حقا ام لم تلبى لاتتعلق بقدرة اللغة على الانفتاح للعالم، بل من النجاح ضمن حدود العالم للعمل وقد بات ممكنا . في مرحلة « الوجود والزمان » ، كان هيدجر لايزال مرتبطا بدرجة كافية بالفينومينولوجيا مما لا يجيز له رفض الفكرة القائلة بان تفسير الوجود (herméneutique existentiale) المعروض بشكل قائم على الحجة سيكون معفى من كل مطالبة بالتسويغ وهذا ماكان يمنعه من ان يسوغ فكرة « خاصية الوجود الافضل » (du Propre) (pouvoir—être) المقترنة بتفسير انطولوجي وجودي(existentiale) للوجدان الاخلاقي الفردي والمعبأة بشحنة معيارية قوية . والحقيقة ان

---

(١) ارجع الى الاستطراد عن كاستورياديس (Castoriadis) فيما بعد

هذا المرجع لضبط حل اشكالي بلا ريب ، لانه يستند الى صيغة فارغة جعلها « المنعطف » غير صادقة . ثمة بعد اكشف سابق للحقيقة الحكمية * على هذا البعد ينتقل من مشروع وجداني للفرد الذي يحمل همَّ وجوده الى مصير للوجود المغفل يقتضي منا الخضوع ، الذي يحدد مسيرة التاريخ العياني ، وهذا الخضوع جائز. والواقع يقوم « المنعطف » على حقيقة كون هيدجر يرتكب خطأ توظيف السلطة ماوراء التاريخية التي هي قدرة الاصل المتزمن بصفة سيرورة تعمل على انبثاق حدث الحقيقة .

V

هذه السيرورة غير مقنعة الى درجة انها لاتجد لها شرحا كافيا في الدوافع « الداخلية » التي ذكرناها حتى الان . افترض ان هيدجر لم يتمكن من بلوغ فلسفة الاصل المتزمن ، التي وسعها في مرحلته الاخيرة ، الا عبر توحيدها المؤقت مع الحركة القومية — الاشتراكية ، التي كان حتى ١٩٣٥ يشهد « بحقيقتها الجوانية » وبـ « عظمتها » .

ان ما يثير حكم الجيل الثاني الذي لايمكنه معرفة ما اذا كان بالامكان ان يخطىء بالاسلوب نفسه ، في موقف مماثل — ليس « عقيدته في صالح هتلر والدولة القومية — الاشتراكية » (تحت هذا العنوان نشر الخطاب الذي القاه هيدجر في الاجتماع الانتخابي للجامعيين الالمان ، في ١١ تشرين الثاني ١٩٣٣).ان ما يثير الغضب هو وحسب امتناع الفيلسوف وعجزه عن الاقرار ، ولو بجملة واحدة ، بخطئه المثقل

م(*) القائمة على قضايا مترابطة منطقياً كما سبق وترجمنا .

بالنتائج السياسية ، بعد انتهاء النظام القومي – الاشتراكي . بدلا من هذا يضحي هيدجر في سبيل المبدأ القائل بان المذنبين ، هم الضحايا لا المجرمين: حين يوجه بعضهم اللوم إلى الآخرين ويحملونهم الاثم، انما يرجع هذا دائما للادعاء بلا ريب. لكن حين نقر اننا نبحث عن آثمين واننا نقيّم اثمهم أولا يوجد ايضا اثم في الحذف الاساسي ؟ وهؤلاء اللذين ، منذ ذلك التاريخ ، كانوا يتصفون بموهبة نبوئية ليتوقعوا كل شيء كما حدث – لم اكن بهذا المستوى من المعرفة – لماذا انتظروا ما يقارب العشر سنوات ليتصلوا للشر ؟ لمَ لم يبذل هؤلاء الذين كانوا يعتقدون بمعرفتهم الكثير من الامور ، كل ما في وسعهم في عام ١٩٣٣ لكي يوجهوا كل شيء نحو الخير بشكل جذري (١) ان مايغضب هو حصرا كبت المسؤولية من قبل رجل برأ نفسه حين انتهى كل شيء ليبرر اختياره للفاشية من منظور الخادم وهو يروي القصص الجامعية التافهة . كما ان هيدجر لايتردد ثانية واحدة ليحيل قبوله مجددا بمنصب العميد ، والخلافات التي تبعت ذلك ، الى « الموقف حيث توجد الماهية الميتافيزيقية للعلم » ، انه بشكل عام يفصل اعماله واقواله عن نفسه بوصفه شخصا عيانيا لينسبها الى مصير لايحمل مسؤوليته . من هذا الأفق نفسه نظر الى تطوره

---

(١) نشر هذا النص المكتوب منذ ١٩٤٥ . نشره لاول مرة ابن هيدجر ارجع الى : Das Selbstbehauptung der Deutschen Universitat. Rektorat 1933/ 1934, Francfort, 1983, P. 26.
« العمادة ١٩٣٣ – ١٩٣٤ . وقائع وتأملات . ترجمة الى الفرنسية فيديه (Fédier في مجلة Le Débat ، العدد ٢٧ ، تشرين ثاني ١٩٨٣ . بخصوص هذا المنشور كتب شريبر M . Schreiber في جريدة Frankfurter Allgemeine Zeitung الصادرة بتاريخ ٢٠ تموز ١٩٨٤ تفاصيل جديدة في سيرة ذاتية مستقبلية لهيدجر ترجع الى بحوث المؤرخ اوت (Hugo Ott) من فريبورغ .

النظري . كما انه لم يفهم « منعطفه » بمثابة جهد يبذله الفكر لحل مشكلة ، بل بمثابة تجاوز الميتافيزيقا الذي يحدث موضوعيا وكأنه سيرورة اخرجت بصورة مغفلة من قبل الوجود نفسه . حتى هذه اللحظة اعدت بناء الانتقال من الانطولوجيا الاساسية الى الفكر المعتكف للوجود بوصفه دربا — تدفعه مبررات داخلية — يتيح الخروج من مأزق فلسفة الذات . اي بمثابة« حل لمشكلة »؛ سيحتج هيدجر لامحالة بقوة على مثل هذا الاسلوب في رؤية الأمور : اود ان ابين ان هذا الاحتجاج لايخلو من الصدق . يبدو ان المنعطف « هو بالفعل ، نتيجة للتجربة القومية — الاشتراكية ، وبالتالي لتجربة حدث تاريخي « خضع » لها هيدجر بشكل ما .

وحده هذا النصيب من الصدق الذي في قلب تفسير لذات غيّرت الميتافيزيقاشكلها ، يمكنه افهام ما قديبقى غير مفهوم من المنظور الداخلي لتطور نظري سار تابعا الخط الموجّه للمشكلات ؛ هو الذي يشرح ، بالفعل ، لِمَ فهم هيدجر تاريخ الوجود بوصفه حدث الحقيقة ، المحصّن ضد تاريخانية محضة وبسيطة لتصورات العالم او لتفسيراته وفقاً لروح العصر. ان ما يهمني ، وبالتالي، ان ما يسترعي اهتمامي هو السؤال لمعرفة كيف تدخلت الفاشية في تطور النظرية الهيدجرية نفسها .

حتى ١٩٣٣ ظهر الموقف المدروس في « الوجود والزمان » — الذي شرحه في مناسبات متعددة في السنوات اللاحقة — ظهر قليل الاشكالية لهيدجر الى درجة انه بعد استلام السلطة قام باستعمال طريف لمتضمن من متضمنات الوجود — هناك المتاكد في تناهيه ، يرتبط بفلسفة الذات . وهكذا يعدل هذا الاستعمال في دلالات تحليلات الاونطولوجيا الوجودية (Analytique existentiale) وفي معناها الأصلي الى حد كبير .

في عام ١٩٣٣ حمّل هيدجر مقولات الانطولوجيا الاساسية التي بقيت بلا تغيير بمضمون جديد . حتى ذلك الحين كان يستعمل مصطلح الوجود – هناك (Dasein) – بلا لبس ممكن – ليشير الى الفرد المنعزل وجوديا في « سيره نحو الموت » غير انه يضع مكان هذا الوجود – هناك « في كل مرة وجودي انا » منذ ذلك الوقت الوجود – هناك الجماعي للشعب الذي هو « كل مرة وجودنا نحن » والذي يوجد على نمط المصير (١) كل ابعاد الوجود (Existentiaux) هي ذاتها ومع ذلك تغير فجأة معناها وليس وحسب الافق التعبيري لدلالتها . ان المعاني التي ترجع الى اصلها المسيحي – بشكل خاص لكيركجارد – تتغير تحت تأثير وثنية – جديدة كانت مستعرة آنذاك (٢) يمكننا ايضاح التبدل الفاحش الذي طرأ على الدلالة (Sémantique) بنصوص معروفة منذ زمن بعيد. في بيان انتخابي ، كتب العميد هيدجر في ١٠ تشرين ثاني ١٩٣٣ ، في صحيفة طلبة فريبورغ (Freiburger Studentzeitung) :

---

(١) اوسكار بيكر (O. Becker) دلني على هذا من قبل اثناء دراستي . اشكر فيكتور فارياس (V. Farias) الذي اتاح لي قراءة دراسته قبل نشرها عن الفترة القومية – الثورية لهيدجر (نشر بالفرنسية تحت عنوان « هيدجر والنازية »
Heidegger et Le Nazisme, Lagrasse, 1987

(٢) يتفق مع هذا رد فعل هيدجر على اعادة قبول رابطة طلابية كاثوليكية في رسالة موجهة لرئيس الاتحاد الوطني للطلاب يتكلم عن « نصر جماهيري الكاثوليكية » . ويقدم هذا التنبيه : « ان التأكتيك الكاثوليكي لا يعرف جيداً سيكون لهذا نتائج بالغة الخطورة » ذات يوم (ارجع الى , G. Schneeberger, Nachlese Zu Heidegger
Berne, 1962, P. 206)
بخصوص « الوثنية الجديدة » ارجع الى بروكر (W. Brocker) بعنوان الديالكتيك ، الوضعية ، الميتولوجيا « Dialektik, Positivismus, Mythologie,
Francfort, 1958, Chap. II et III.

« ان الفوهرر يدعو الشعب الالماني للاختيار .ولكن الفوهرر لايطلب شيئا من الشعب . بل بالاحرى يقدم للشعب الامكان الأكثر مباشرة لقرار اعلى يتخذ بكامل الحرية : قرار لمعرفة ما اذا كان هو — الشعب باكمله — يريد — او لايريد — وجوده الخاص . لاشيء يسمح بمقارنة هذا الانتخاب الفريد بالانتخابات الاخرى التي اجريت حتى الان . ان ما يجعل هذا الانتخاب فريدا هو عظمة وبساطة القرار الذي ينبغي اتخاذه (. . .) ان هذا القرار الاقصى يلامس الحدود القصوى لوجود شعبنا (. . .) ان الاختيار الذي يتخذه الشعب الالماني اليوم هو وحده الحدث — بشكل مستقل عن النتيجة — والشهادة الأقوى للواقع الالماني الجديد للدولة القومية — والاشتراكية . ان ارادتنا للاستقلال الذاتي القومي (Volkisch) تبتغي ان يبلغ كل شعب عظمة مصيره وحقيقته : (: : .) وليس سوى ارادة واحدة من اجل الوجود الكامل للدولة : انها الارادة التي نبهها الفوهرر لدى الشعب ولحمها كيما تشكل قرارا واحدا : لئن كان للانطولوجيا من قبل جذرا اونطيقياً (Ontique) في السيرة الذاتية لوجود الفرد ، يشير هيدجر (١) الآن الى الوجود التاريخي للشعب

(١) منذ كتاب « الوجود والزمان » يقود هيدجر تحليلاته للبنية الاساسية التاريخية (historialité) الى النقطة حيث يدرك بعد الصلة بين مصير الفرد ومصير الشعب : « لئن كان الوجود الانساني (Dasein) مصيري (Destinal) ، لئن كان يوجد اساساً بوصفه وجوداً — للعالم في الوجود — مع بصحبة الاخرين فان مغامرته هي مغامرة مشتركة وتتعرف بمثالية مصير مشترك بهذا نشير إلى مغامرة الطائفة ، الشعب ، بالنسبة لمعنى المصطلح اللاحق « المصير الانطولوجي » (Seinsgeschich) . حين يدخل هيدجر لفظة « المصير المشترك في هذا السياق « الشعب — الامة » (Volkisch) فان هذا الادخال بلا ريب ليس صدفة . غير ان السياق لا يترك أي غموض حول اولوية الوجود — الانساني الفردي بالنسبة للوجود هناك الجماعي للطائفة ، اولوية سيتم قلبها بالشرح القومي — الثوري — الجديد ان بنية الهم وسعت بخصوص الوجود الانساني الذي هو كل مرة وجودي انا هناك « ان القرار فيما يتصل بخاصية امكان — الوجود » هو امر يخص الفرد يجب ان يتخذ قراره اولا قبل ان يمكنه معرفة (في جيله ومع جيله) » مصير مشترك متقاسم والحق ان من لا قرار له لا يمكن ان يكون له مصير .

الذي لحمه الفوهرر ليشكل ارادة جماعية . بوصفها الحيز حيث تتخذ « خاصية امكان — الوجود »للوجود — هناك تتخذ القرار . ان الانتخابات الاولية للرايخستاج . التي نظمت في ظل معسكرات الاعتقال المزدحمة بالشيوعيين والاشتراكيين الديمقراطيين ، احيطت بهالة قرار وجودي نهائي . ان ما انحدر . في الواقع ، الى هتاف فارغ نمقه هيدجر في القرار الذي . يتقدم كمشروع شكل جديد للحياة الاصلية للشعب ، في ضوء تصورية « الوجود والزمان » .

عند الظاهرة التي ذكرناها من قبل لرجال العلم الملتزمين لصالح الفوهرر . ايضا « الوجود والزمان » هو الذي يزود بمخطط الخطاب الموجه لايقاظ . لا الوجود الفردي بل لايقاظ الشعب الذي يراد له ان يتقدم نحو حقيقة بطولية : « الشعب يجد من جديد حقيقة ارادته للوجود ، ذلك ان الحقيقة هي بداهة ما يجعل شعبا واثقا من نفسه ، واضحا ، وقويا في عمله وفي معرفته » ان التصميم القاطع للقرار السائر ، والمالوف لدى الطلبة منذ ١٩٢٧ . يتحقق بوصفه تجددا قومياً — ثوريا — وبوصفه قطيعة مع عالم العقلانية الغربية : « لقد انفصلنا عن الاعجاب الاعمى لفكر بلا ارض وبلا سلطان . اننا نشهد نهاية الفلسفة التي يستخدمها هذا الفكر . اننا على يقين أن الصلابة والثقة المناسبة للعمل التي يتصف بها تساؤل بسيط وصارم يتناول ماهية الوجود تعود من جديد .

ان الشجاعة الاصلية لبلوغ العظمة او التحطم في المجابهة مع الموجود هي الدافع الحميم لعلم يعمل باسم الشعب(Volkische wissensehaft) (. . .) بعني التساؤل بالنسبة لنا : عدم الانغلاق على الخوف امام الجامح ولاعلى فوضى الظلاسات (. . .) وعليه فنحن —

الذين سنكون في المستقبل حراس ارادة المعرفة لدى شعبنا - نعلن العقيدة التالية : ان الثورة القومية - الاشتراكية لاتقوم على مجرد استلام سلطة موجودة في الدولة من قبل حزب آخر اكتسب القدرة بحشد صفوفه ، بل انها الثورة التي تقلب وجودنا الالماني رأسا على عقب (١) .

كما يتبين من الدروس التي القاها خلال صيف ١٩٣٥ بقي هيدجر وفيا لهذه العقيدة الى ما بعد الفترة الوجيزة التي استلم فيها العمادة . ولما ادرك اخيرا الطبيعة الحقيقية للنظام القومي - الاشتراكي ، قادته مناوراته السابقة الى وضع فلسفي بالغ الصعوبة . بمقدار ما وجد بين الوجود - هناك (Dasein) ووجود الشعب وبين « خاصية امكان الوجود » وبين قدرة الوجود ، واستلام السلطة وبين الحرية وارادة الفوهرر وايضا بمقدار ما شرح مسألة الوجود بوصفها الثورة القومية الاشتراكية - بما في ذلك « خدمة العمل الاجبارية » ، « خدمة السلاح » و « خدمة المعرفة » - انشأ بين فلسفته واحداث التاريخ المعاصر صلة داخلية يصعب تعديلها . ان مجرد تبدل القيم الاخلاقية - السياسية للقومية - الاشتراكية لابد لها وان تضع من جديد موضع السؤال الاسس نفسها للانطولوجيا التي اعيد احياؤها ومعها مجمل البحث النظري . وبالمقابل ، لو كان من الممكن ازاحة الخيبة التي سببتها القومية - الاشتراكية الى ما فوق الدائرة السطحية للحكم والعمل المسؤول ، انه كان بالامكان اعلانها بوصفهاخطأ موضوعياً خطأ يتبين انه محتوم لكان بالامكان الحفاظ بلا خطر على الاستمرار بالنسبة للمواقف الاولى « للوجود والزمان » . يعالج هيدجر تجربته التاريخية مع القومية-الاشتراكية

(1) G. Schneeberger, Op. cit., P. 195, Le Débat, Op. cit., P. 186.

باساوب يبقي على حاله زعمه الاصطفائي الذي يطالب للفيلسوف بمدخل متميز الى الحقيقة . انه لايشرح ما هو مخالف للحقيقة في الحركة التي انساق اليها بحدود الخضوع لـ «هم» (On)أي ضمير الغائب المجهول «حيث يضطلع بمسؤولية ذاتية ، بل بمثابة ضعف موضوعي ألم بالحقيقة. لئن لم تنفتح عينا الفيلسوف الأكثر تصميماً الا تدريجيا ، فيما يتصل بطبيعة النظام — درس متأخر قدمه التاريخ العالمي — فايكن ، لئن كان مجرى العالم يحمل هو نفسه هذه المسؤولية! ليس بالتاكيد التاريخ المشخص بل تاريخ اكتسب صفة السمو ورُفّع الى مستوى الاونطولوجيا. هكذا ولد تاريخ الوجود .

وفي اطار هذا التصور ، يكتسي خطأ هيدجر الفاشي دلالة تنتمي إلى تاريخ الميتافيزيقا(١). حتى عام ١٩٣٥ كان هيدجر يرى «الحقيقة

---

(١) ويليام ريتشارد سون (W. Richardson) دلني الى بداية هذا التصور منذ كتاب « في ماهية الحقيقة » يتناول الجزء السابع لهذا المؤلف موضوع « نقيض الحقيقة بوصفه ضلالا . (La non — Vérité en tant Qu' errance) الضلال كما الحقيقة يشكل جزءاً من بنية الوجود — هناك : « ان الضلال هو مسرح الخطأ واساسه . ليس خطأ طارئاً بل هيمنة هذا التاريخ حيث تختلط كل اساليب الضلال ، ذلك هو الخطأ » كتاب هيدجر » في ماهية الحقيقة » :

De L'essence de La Vérité, Trad. A. de Waelhans, et W. Biemel, in Questions 1, Op. cit., P. 187.

الا ان مفهوم الضلال هذا كحيز موضوعي للعب لا يقدم ، في الحقيقة أكثر من بداية ، ذلك انحتى الخطأ والحقيقة حيث يرجع كل منهما إلى الآخر بالاسلوب نفسه الكشف عن الموجود بوصفه كذلك واخفائه . اعتقد ان هذا النص المنشور لاول مرة في ١٩٤٣ بالاستناد إلى محاضرة القيت في ١٩٣٠ حيث « اعيد النظر في النص في مناسبات عديدة » لا يقبل شرحاً يتجه بوضوح باتجاه الفلسفة الأخيرة لهيدجر .

الداخلية وعظمة » الحركة القومية الاشتراكية في « الالتقاء، والتجاوب بين التقنية المحددة كونيا والانسان الحديث». كان لايزال يعتقد ان الثورة القومية ـ الاشتراكية قادرة على وضع قدرة التقنية في خدمة مشروع وجود الماني جديد . لم يوسع هيدجر مفهوم التقنية بوصفها نظاماً (Gestell) الا في الحوار اللاحق مع نظرية نيتشه عن السلطة .
منذ تلك الفترة كان قادرا على اعتبار الفاشية بدورها بمثابة عرض وان يصفها بسلام الى جانب الاسلوب الاميركي والنظام الشيوعي بوصفها تعبيرا عن السيطرة الميتافيزيقية للتقنية . ان الفاشية شأنها شأن فلسفة نيتشه لم تنتم الى الفترة الغامضة موضوعيا لتجاوز الميتافيزيقا الا بعد هذا الانعطاف (١) وبعد هذا التفسير الجديد الذي ينزع عن الفاعلية المفرطة وموقف القرار اللذين يقوم بهما الوجود ـ هناك(الوجود الانساني)الذي يؤكد ذاته وينزع عنهما وظيفة الانفتاح على الوجود في تعبيرية الوجودي او القومي ـ الاشتراكي .بدءا من هذه اللحظة فقط تستحيل عاطفة التوكيد الذاتي الى خاصة اساسية لذاتية تسيطر على الحداثة . وما يحل محلها في الفلسفة المتاخرة هو عاطفة « دعه يوجد » و « الاصغاء المذعن » (Horigkeit) .

في اعادة رسم الدافع التاريخي « الانعطاف » عثرنا على تاييد للنتيجة التي توصلنا اليها في اعادة البناء الداخلي للتطور النظري . بقدر ما يوصي هيدجر بتقلب نماذج الفكر الخاصة بفلسفة الذات فانه لايتخلص من المشكلات التي تطرحها هذه الفلسفة .

---

(1) M. Heidegger, Introduction a' La metaphysique Trad. G. Kahn, Paris 1967, Rééd. 1980, P. 202 .

(٢) ارجع الى التحليل الدقيق عند شورمان R.Schurmann . المرجع المذكور سابقاً .

VII

المزاودة على فلسفة الأصل المتزمن:

نقد دريدا للتمركز على الكتابة الصوتية

بمقدار ما قُرِىء هيدجر ، في فرنسا ما بعد الحرب بوصفه مؤلِّف « رسالة حول الاتجاه الانساني » يطالب ديريدا ، بحق ، بدور المريد الاصيل الذي يتناول نظرية المعلم بشكل نقدي وينميها بشكل مثمر . وبحسه الشمولي (kairos) بالوضع التاريخي يبرز ديريدا هذا اللقب في ايار ١٩٦٨ ، أي في الفترة التي بلغ فيها التمرد ذروته (١) . شأنه شأن هيدجر ، ينظر ديريدا الى «مجمل الغرب» ويضعه في مواجهة مع الاخر الذي يختلف عنه والذي يعلن عن نفسه « بهزة جذرية » على الصعيد الاقتصادي والسياسي (P.162) . اي — على السطح — لكوكبة جديدة تم وضعها بين اوروبا والعالم الثالث — من منظور الميتافيزيقا — ونتيجة لانتهاء الفكر المتمركز على الانسان (anthropocentrisme). ان الانسان، بوصفه موجودا—من اجل—الموت،

(1) J. Derrida, Marges de La Philosophie, Paris 1972, «Les fins de L'homme,» P. 129 . وهو نص بتاريخ ١٢ أيار ١٩٦٨ .

عاش منذ ذلك على الدوام داخل افق نهايته الطبيعية . ومنذ ذلك يتعلق الأمر بانتهاء الفهم الانساني لذاته ؛ وبالفعل في « غياب الوطن » الذي تتصف به العدمية، لا يضل بنو البشر وحسب بل تضل ايضا ماهية الانسانية . وهكذا من المفترض ان تنكشف هذه النهاية في فكر الوجود الذي دشنه هيدجر . يجيء هذا الاخير نهاية حقبة «قد لاتنتهي ابدا» ، بمعنى التاريخ الاونطيقي (١). ان اللحن المعروف جدا للتجاوز الذاتي للميتافيزيقا يعطي ايضا نغمة مشروع ديريدا ؛ ان التهديم (Destruktion) سمي تفكيكا (Déconstruction) : «في داخل السياج بحركة ماثلة وعلى الدوام خطرة، وامام خطر الوقوع فيما دون ما يفكك . ينبغي احاطة المفاهيم النقدية بقول حذر ودقيق (. . .) يشير بشكل صارم إلى انتمائها إلى الآلة التي تسمح بتفكيكه ، ويشير في الوقت نفسه إلى الثغرة من حيث يمكن ان نلمح فيما وراء — السياج نورا لايزال من المتعذر تسميته (٢) . وإذن لا جديد حتى الان .

صحيح ، من جانب آخر ، ان ديريدا يتخلص من فلسفة هيدجر الاخير ، ويبدأ بالتخلص من مجازاته . فهو يرفض ما يوجد من تراجع وتحلية في«مجازية القرب،الحضور البسيط والمباشر،رابطا الى قرب الوجود قيم الجوار،الملجأ،المسكن، الخدمة،الحراسة ، الصوت،والاصغاء».(٣) وفيما يلبس هيدجر قدريته التاريخية — الاونطولوجية باسلوب شولتز —

---

(1) J. Derrida, De La Grammatologie, Paris 1967, P. 25 .

(2) J. Derrida, De La Grammatologie, Op cit., P. 25 .

(3) J. Derrida, Marges de La Philosophie, Op. cit., P. 156.

نومبورغ (١) بصورة عاطفية مطمئنة لعالم معارض لعالمنا، عالم قبل-صناعي وريفي (٢) يفضل ديريدا التحرك في العالم المتمرد لمعركة الانصار ؛ فهو يود تمزيق كل شيء حتى مسكن الوجود وان يرقص في الهواء الطلق « هذا العيد القاسي الذي يتحدث عنه » نسب الأخلاق » (٣) . انرى ما اذا كان يتغير مفهوم تاريخ الوجود كما تتغير النغمة، ام انها الفكرة ذاتها تتخذ عند ديريدا تلوينا مختلفا .

ان ثمن التزمّن الذي تخضع له فلسفة الاصل عند هيدجر هو مفهوم حقيقة حُرِّكت تاريخيا غير أنها اجتثت من جذورها. وحين يتقدم المرء بشكل مهيب في بُعْد المفاهيم الماهوية ، ويتأثر مثل هيدجر الى هذا الحد بالظروف التاريخية فان الادعاء بالحقيقة الذي تبثه مثل هذه الاصولية المعكوسة يتثبت في إعاءة رؤيوية . لانرى على أية حال ، كيف سيكون من الممكن ، في حضن الحركية التي تسم حدث الحقيقة الذي يتعذر ضبطه ، الاحتفاظ بالنواة المعيارية « لادعاء » بالحقيقة لايمكن إرجاعها الى الزمان والمكان، ولكنها تتعالى عليهما . بمفهومه عن الديونيزي ، يحيل نيتشه مع ذلك الى دائرة تجارب حاسمة ؛ وفي عصر الوجودية ما زال بحوزة هيدجر الخيط الموجه

---

(١) بول شولتز – نومبرغ (P.Schultze-- Naumburg) ١٨٦٩ – ١٩٤٩ مهندس معماري الماني مدير مدرسة الفنون الجميلة منذ ١٩٣٠ ابدع قصوراً ، ومنشآت عامة ومصانع ، في كتاباته عن الفن يدافع عن القومية – الاشتراكية .

(2) P. Bourdieu,«L'Ontologie Politique de Martin Heidegger» in Actes de La recherche en Sciences Sociales, no 5—6,1975, P.152, rééd. Paris 1988, P. 61 .

(3) J. Derrida, 'Marges..., Op. cit., P. 163 .

الذي كان المضمون المعياري لوجود اصيل . وبالمقابل ، عناية الوجود الخالد الذكر مجردة من كل بنية ؛ وفي نهاية المطاف مفهوم المقدّس هو ايضا منتشر انتشار مفهوم الحياة . ان التمييزات التي تربط بها دلالة مصداقية لاتجد اي دعم في مصير للوجود لايبتلي بأي بلاء . والعلامات الوحيدة التي تبقى هي معان دينية تكذب مباشرة بوصفها آثار اونطو-لاهوتية (Onto—théologique) .

ديريدا هو ايضا لايرضى بهذا الوضع ؛ وهنا يبدو ان البنيوية تقدم مخرجا . وبالفعل ، تشكل اللغة بالنسبة لهيدجر وسيط تاريخ الوجود ؛ ان قواعد الصور اللغوية للعالم تحكم فهم الوجود ، وهي المسيطرة في كل مرة . يظل ان هيدجر يكتفي بوصف اللغة اجمالا بوصفها مسكن الوجود ؛ وعلى الرغم من الوضع المتميز الممنوح للغة فانها لم تُدْرَس ابدا بشكل منهجي . تلك هي نقطة انطلاق ديريدا . ثمة سياق علمي محدد ببنيوية دوسوسور (de Saussure) يشجعه على وضع الالسنية (Linguistique) في خدمة نقد للميتافيزيقا . من منظور المنهج ايضا ، ينجز الانتقال ، المحذوف حتى الان ، من فلسفة الوعي الى فلسفة اللغة ، وهكذا يفتح لنفسه - بفضل علم الكتابة (Grammatologie) حقل بحث لتحليلات ظلت ، على مستوى تاريخ الوجود مستحيلة القبول لدى هيدجر ، لاسباب سنناقشها فيما بعد ؛ يهمل ديريدا مع ذلك الافادة من تحليل اللغة العادية ، كما تم اجراؤها في المجال الانغلوساكسوني ، فهو لم يتناول لاقواعد اللغة ولامنطق استعمالها . وفي معارضته للصوتية البنيوية ، يسعى بالاحرى إلى إيضاح اسس علم الكتابة ويأخذ من قاموس ليتّرى (Littré) هذا التعريف لعلم

الكتابة : « كتابة الحروف الابجدية ، والتقطيع الى مقاطع ، القراءة والكتابة » ويرجع الى دراسة متخصصة لجلب (Gelb) (١) .

يشار بعلم الكتابة بوصفه الخيط الموجه العلمي لنقد الميتافيزيقا ، بمقدار ما يتصدى لجذور الكتابة الصوتية ، اي الكتابة المصوغة على نموذج الكلام ، وبالفعل ، مثل هذه الكتابة ليس ملازما للفكر الميتافيزيقي وحسب ،بل يعود ايضا الى الاصل ذاته.ديريدا على يقين بأن « الكتابة الصوتية » ، وهي الوسط الذي تمت فيه المغامرة الميتافيزيقية الكبرى ، والعلمية والتقنية ،والاقتصادية للغرب محدودة في الزمان» « وتلامس اليوم حدودها (٢) . يسعى ديريدا في المرحلة الاولى إلى تحقيق مشروع تجاوز الميتافيزيقا تحت شكل دراسة قواعدية ترجع الى ما بعد اصول الكتابة الصوتية . ان تساؤله يعود الى ما بعد كل كتابة ما برحت خاضعة لسيطرة الصوتية (Phonétique)ومقتصرة على تثبيت الاصوات .على علم قواعد الكتابة تقع مهمة شرح لماذا ينبغي نفهم ماهية اللغة وفقا لنموذج الكتابة لاوفقا لنموذج القول (discours) . «العقلانية»ولكن لعل من الضروري التخلي عن هذه الكلمة للسبب الذي سيظهر في نهاية هذه الجملة ــ التي تحكم الكتابة الموسّعة والمجذّرة بهذا الشكل لم تعد تصدر عن اللوغوس * (Logos) وتدشين عملية التدمير ، لا الهدم بل تعزيل (dé—sédimentation) وتفكيك (dé—construction) كل الدلالات التي تجد مصدرها في

(1) I. J. Gelb, A study Of Writing, The foundations Of Grammatology, 1952, (cf. Derrida, De La Grammatologic, P. 13).
(2) J. Derrida, De La Grammatologie, Op. cit., P. 21 .
م(*) اللوغوس (Logos) الكلام المعقول والعقل ــ.

العقل اللوغوس . بشكل خاص دلالة « الحقيقة » . ان كل التحديدات الميتافيزيقية للحقيقة حتى تلك التي يذكّرنا بها هيدجر ، فيما — بعد الاونطولوجيا اللاهوتية الميتافيزيقية ، مرتبطة بدرجة او باخرى بمرجعية اللوغوس (. . .) . وبمقدار ما يسكن اللوغوس الكلام دائما ، كما سنرى ذلك ، سيسعى ديريدا تحت شكل التمركز على الكتابة الصوتية (Phono centrisme) ، الى بلوغ التمركز على العقل (Logocentrisme) في الغرب .

كيما نفهم هذا الاهتداء العجيب الى علم الكتابة ، من المفيد ان نتذكر مجاز كتاب الطبيعة او كتاب العالمالذي يحيل الى الله الذي تصعب قراءته الا انه اذا مابذلنا الجهد أمكننا تفكيك رموزه . يذكر ديريدا كلمة جاسبرز (Jaspers) « ان العالم مخطوط كتبه آخر لاتبلغه قراءة شاملة ولايفكّك رموزه الا الوجود وحده (١).لئن وجدت كتب بالجمع فما ذلك الا بسبب فقدان النص الاصلي . غير ان ديريدا يجرد هذه الصورة من كل تفاؤل بتجذير فكرة الكتاب المفقود باسلوب كافكا (Kafka) . هذا الكتاب الذي خطته يد الله لم يوجد ابدا ؛ على اكثر تقدير توجد بقايا انمحت هي ايضا . ان فكرة الحداثة عن ذاتها موسومة بهذا الوعي ، على الاقل منذ القرن التاسع عشر : « ليس وحسب فقدان اليقين اللاهوتي برؤية كل صفحة ترتبط من ذاتها في النص الفريد للحقيقة (. . .) الذي هو كتاب تَسبَب * ، او كتاب « العقل الكلي » (Livre de Raison) هذه المرة ، وهو مخطوط لامتناه قرأه الله ربما اعارنا قلمه بشكل مؤجل بدرجة ما .

---

(1) J. Derrida, De La Grammatologie, Op. cit., P. 28.

م * معرفة الأصول .

هذا اليقين المفقود . هذا الغياب للكتابة العلوية ، الذي يكتب بنفسه اذا سنحت الفرصة المناسبة لايعرّف ، ولو بشكل غامض، امرا مثل «الحداثة» . انه اليقين المفقود بوصفه غياب الاشارة الالهية وحضورهاالذي يحكم كل الجماليات وكل النقد في العصر الحديث(١)؛ فالحداثة تبحث عن كتابة توقفت عن الوعد بكلية مجموعة متماسكة المعنى، خلافاً لما هو عليه الأمر في «كتاب»الطبيعة أو في الكتب المقدسة.وما تبقى من اشارات مكتوبة هو كل ما صمد للفساد في هذا التسلسل المأسوي للتقاليد. يضمن النص المكتوب ديمومة الكلام الذي يتلاشى في العنصر الهش للكلام، ويجب ان يُسْبَق الشرح بعملية تفكيك الرموز. غالبا ما يكون النص قد تردى الى حال من اجزاء الى درجة تحول دون بلوغ العالم غير المعاصر (للنص) لمضمونه باي شكل من الاشكال . ان ما يبقى مع ذلك ، حتى من نص غير مفهوم ، حقيقة كونه مسجلاً ؛ انها الاشارات، المادة بوصفها بقايا روح اختفت .

على خطى ليفيناس (Levinas) يستلهم ديريدا بشكل جلي من هذا التصور اليهودي للارث الذي– اكثر من التصور المسيحي – ابتعد عن فكرة الكتاب * ولهذا السبب بالذات يظل متشبثاً بشكل ادق بممارسة متبحرة في الكتاب المقدس. ان برنامج علم كتابة يطمح الى نقد الميتافيزيقا يتغذى من منابع دينية . ومع ذلك يرفض ديريدا فكرة تفكير لاهوتي.وبوصفه هيدجريا يمتنع عن كل تفكير في موجود علوي . قريب من هيدجر ، يرى ديريدا الحداثة بوصفها متكونة من ظواهر انسحاب تظل غير مفهومة من منظور تاريخ العقل ومن منظور الوحي

---

(1) J. Derrida, L'Ecriture et La différence, Paris 1967, P. 21.

م(*) الكتاب (Livre) القائم بذاته .

الالهي . كما يؤكد في بداية دراسته المبرمجة على«الفارق» (différance) بانه لاينوي القيام بدراسة لاهوتية حتى وان كانت سلبية. الا انه ايضا لايريد ترك ما ينسحب يفلت منه وكأنه مجرد « انسياب » لتاريخ للوجود الأمر الذي يجد ذاته ينطوي على مفارقة .

لهذا السبب الاضافي ، يقدم وسيط الكتابة امتيازات نموذج يمكنه تجريد حدث الحقيقةمن هالته — هذا الوجود المختلف لاعن الموجود بمجمله وحسب ، بل ايضا ، وبشكل خاص مختلف عن الموجود العلوي — ويمنحه نوعا من التماساك اللعوب. وهكذا لا يرمي ديريدا الى « الاستمرار المتين للمكتوب » ، ان ما يرمي اليه هو اساسا حقيقة كون الشكل المكتوب يعزل كل نص عن سياق تكوينه . بالكتابة ، يصبح ما قيل مستقلا عن ذهن مؤلفه وعن نفحة المرسَل اليه ، كما يستقل عن حضور الاشياء المذكورة . ان وسيط الكتابة يمنح النص ، مقابل كل السياقات الحية ، استقلالاً صلباً . . استقلالا يحمي انقرائية النص ولكنه يمحي العلاقات المشخصة ومع المواقف المحددة . تضمن الكتابة امكان اعادة قراءة نص في ظروف متغيرة على الدوام ايا كانت . ان ما يسحر ديريدا هو فكرة « انقرائية مطلقة » (Lisibilité absolue) حتى في غياب كل مُرْسَل اليه ممكن حتى بعد موت كل الكائنات المعقولة ، تُبْقي الكتابة على الإمكان مفتوحاً لقراءة متجددة — إمكان يتعالى على كل حقيقة داخل هذا العالم — وبقدر

(*) الفارق différance يدل ديريدا كتابة الكلمة - الفرنسية Différence بابدال حرف من احرفها ليدلل على ان هناك فروقاً كثيرة ترتد كلها الى « فارق » أونطولوجي لا يمكن تجاوزه .

ما تُسميت الكتابة العلاقات الحية للكلام ، فإنها تَعدُ مضمونها الدلالي بإنقاذ يتجاوز محرقة يُحتَمل حدوثها (الابادة) محرقة سيكون ضحيتها كل من يتكلم ويصغي(١) : « كل اثر كتابي (Graphéme) هو ذو ماهية وصائية »(٢)

مفهوم ان هذه الفكرة ليست الا تنويعا حول موضوع تبعية القول الحي بالمقارنة ببنيات اللغة المكتفية بذاتها . وبإحلاله علم الكتابة (grammatologie) مكان قواعد النحو ؛ بوصفها علم الكلام (grammaire) يسعى الى تجذير الحدس الاساسي للبنيوية . لقد افتقر هيدجر لمفهوم وسيط لغوي مستقر من ذاته ، ولهذا السبب كان عليه اولا في كتاب « الوجود والزمان » ان يفسر تكوين العالم والمحافظة عليه بانتاجية الوجود ــ هناك (الوجود الانساني) (Dasein) الذي يضفي العالم ويؤسس ذاته ، اي بمكافيء للفاعلية المولدة للذاتية المتعالية . يوفر ديريدا الانعطاف عبر « الوجود والزمان » . وبالتغطية البنيوية يكون با مكانه سلوك درب مباشر يقود من فلسفة الوعي عند هوسرل المرحلة الاولى الى فلسفة اللغة عند هيدجر المرحلة الاخيرة . سأتناول بالدراسة تعبيره عن تاريخ الوجود الذي ازاحه علم الكتابة ، كيما يعرف اذا ما كان يفلت من الاعتراض الذي صاغه هيدجر ضد نيتشه — اعتراض يُرَدُّ الى هيدجر نفسه — وهو ان « الهدم النيتشوي يبقى وثوقياً شأن كل الانقلابات ، يظل اسير البناء الميتافيزيقي الذي يزعم اسقاطه » (٣) . سأستبق واعطي رأيي مباشرة . ديريدا ، هو ايضا ، لايفلت من ضرورات النموذج الخاص بفلسفة الذات . وتظل محاولته

(1) J. Derrida, «Signature, Evénement, Contexte», in Marges, Op. cit., P. 365, surtout PP. 375 et 381 .

(2) J. Derrida, De La Grammatologie, Op. cit., P. 100 .

(3) J. Derrida, De La Grammatologic, Op. cit., P. 33.

الرامية الى المزاودة على هيدجر اسيرة البنية الاشكالية التي تتصف بها « مغامرة » الحقيقة التي استُلَّت منها كل مصداقية . يتجاوز ديريدا الاصولية المعكوسة لدى هيدجر لكنه يظل مع ذلك على الدرب الذي رسمه . وهكذا ، فانه في الحقيقة يعطي ، حدودا اكثر وضوحا عند نقطة الهرب لفلسفة الاصل المترمّن.بتذكره التبشير بمسيح مرتقب في الصوفية اليهودية وبالخواء.ولكنه الخواء المحدود جداً ، الذي شغله الله في العهد القديم . يتمكن ديريدا ، في آن معاً ، من اتقاء التبلد السياسي — الأخلاقي والذوق الرديء لوثنية هجينة عند هولدرلين.

— III —

ان النص الذي يمكن انطلاقا منه متابعة محاولة ديريدا الرامية الى الافلات من فلسفة الذات هو نص نقده لنظرية هوسرل في الدلالة المنشور عام ١٩٦٧ في الوقت الذي نشر فيه كتاب « علم الكتابة (١) » . ومن زاوية استراتيجية تفكيك فلسفة الوعي ما كان بامكان ديريدا ان يختار موضوعا انسب من الجزء المخصص لـ « التعبير والدلالة » في المجلدالثاني لكتاب«بحوث منطقية»(٢).الكتاب حيث بالفعل يدافع هوسرل بقوة عن دائرة الوعي الخالص ضد الدائرة الوسيطة للتواصل اللغوي ؛ وفيه ينسب هوسرل بالحاح الدلالة الى الماهوية المثالية (essentialité idéale)

(1) J. Derrida, La Voix et Le Phénomène. Introduction Au Problème du Signe Dans La Phénoménologie de Husserl, Paris 1967.

(2) E. Husserl, Recherches Logiques, t.II. lère partie. trad. H. Elie, A. L. Kelkel, et R. Schérer, Paris 1969 P. 25.

وإلى المعقول كيما يطهرها من المكونات التجريبية للتعبير اللغوي الذي يمتنع بلوغ الدلالة بدونه .

نعرف ان هوسرل يميز الاشارة (Signe) التي تعبر عن دلالة لغوية عن المؤشر (Indice) بصفته الخالصة البسيطة ، فالمستحاثات العظيمة توشّر الى وجود حيوانات قديمة جدا ، ان الرايات او العلامات المميزة تؤشر الى الاصل القومي لمن يحملها ، وعقدة المنديل تذكر بقصد لم يتحقق بعد في كل هذه الحالات ، تُذكّر الاشارة (Signal) بما هي عليه الامور . ليس من المهم ههنا ان تكون الصلة بين المؤشر (indice) ووجود الامور المشار إليها صلة سببية ، منطقية ، ايقونية (iconique) او مجرد مواضعة ؛ فالمؤشر يعمل بوصفه كذلك ، مثل عقدة المنديل ، حين يذكّر ادراك هذا النموذج من الاشارة بتصور امر غائب بفضل اقتران فعال نفسيا . بالمقابل ، يمثل التعبير اللغوي دلالة بشكل مغاير (او الموضوع الذي يرجع اليه حين يقوم بوظيفة التاشير) . ان التعبير اللغوي ، على خلاف الاشارة ، يدين بدلالته الى تماسك فكري (idéelle) لا الى اقتران . ومما يسترعي الاهتمام ملاحظة ان هوسرل يعد الايماء والحركات من المؤشرات لانه لايجد في هذه التعبيرات العفوية ، الجسدية ، الرغبة او النية بالتواصل ، اي باختصار قصدية المتكلم . ولكن يبقى انها تكتسي دلالة حين تحل مكان التعبيرات اللغوية . من الممكن تمييز التعبيرات عن المؤشرات ، ببنيتها اللغوية الحقة : ان تعبيرا ما «لايحمل فقط دلالته ، بل ايضا يحيل الى اشياء ايا كان نوعها»(١) . بتعبير آخر من الممكن دائما .

(1) E. Husserl, Op. cit., P. 53.

اكمال تعبير لنجعل منه قضية تحيل المضمون المعلن الى أمر نعلن بخصوصه شيئا ما . إن المؤشر (indice) لايقدم مثل هذا التمييز بين ،العلاقة بالشيء من جهة . ومضمون الخطاب من جهة ثانية ، وينسبه من جراء ذلك الى هذا الاستقلال ازاء الموقف الذي يصف التعبير اللغوي بشكل نوعي.

وعليه تنطلق النظرية الهوسرلية في الدلالة .— نظرية دوسوسور — تنطلق من علم الاشارات (Sémiotique) لا من علم الدلالة (Sémantique) . ان تمييز علم الاشارات بين نماذج الاشارات (مؤشر تعبير) لم تبلغ التمييز القواعدي (Grammatical) بين لغة إشارات رلغة متمايزة تعبر عن قضايا (١) . ان النقد الذي نماه ديريدا يقتصر هو ايضا على تفكرات من علم الاشارات . ويتناول قبل كل شيء الاستعمال الخاص للتمييز بين الاشارة والمؤشر الذي وضعه هوسرل كيما ينتقص من قيمة التعابير المستعملة في التواصل مقابل تعبيرات لسانية حصرا . وبالفعل ، يصوغ هوسرل الفكرة القائلة بان التعبيرات اللسانية التي هي في الاعماق (foro interno) في الحياة النفسية المنعزلة « تتقدم ، ان صح التعبير ، بشكلها النقي يترتب عليها الاضطلاع بالوظيفة الاضافية للمؤشرات عند استعمالها لاغراض التواصل العملية وتدخل الدائرة الخارجية للقول . في القول التواصلي ، كما يقول ، « تتشابك » التعبيرات مع الاشارات . لقد درجت الفلسفة التحليلية هي ايضا على

(1) E. Tugendhat, Vorlesungen Zur Einfuhrung in die Sprachan alytische Philosophie, Franecfort 1967, P. 212, J. Habermas, Théorie de L'agir Communicationnel, Op. eit., T.II, P. 12.

اهمال الجوانب العملية المتصلة باستعمال التعبيرات في العبارات المنطوقة وتكتفي بدراسة البنية الدلالية للجمل وعناصر الجمل. من الممكن توضيح هذا التقسيم المفهومي بالانتقال من الخطاب بين — الذاتي الى الحديث الداخلي المنفرد (مونولوج) ، وبالفعل تكتفي المقاربة الدلالية بالنظر الى الجوانب المكونة لاستعمال منفرد (مونولوجي) للتعبيرات اللسانية ، لايؤدي هذا القرار في صالح المستوى التحليلي لعلم الدلالة الصوري (Sémantique formelle) بالضرورة الى موقف متطرف في علم الدلالة (Position Semanticiste) ينفي الصلة الداخلية بين اللغة الموصوفة بشكل دلالي وبين القول زعما ان الوظائف العملية هي وظائف خارجية بالنسبة للغة . وذلك هو الموقف الذي يدافع عنه هوسرل في اطار الفينومينولوجيا ؛ ولكن مقدمات فلسفة الوعي لاتدع له خيارا آخر (١) .

وبمقدار ما ينطلق هوسرل من الانا المتعالي بوصفه عنصرا من عناصر معرفة العالم نفسه يكون ملزماً باعادة بناء العلاقات بين الذاتية (Intersubjectif)التي تنشأ في التواصل من منظور وعي فردي موجه نحو موضوعات قصدية . ان سيرورة التفاهم (بين الذوات) تنقسم الى « تجل » (Kundgabe) لمتكلم ينتج اصواتا يربطها بافعال دالة والى « فهم » (Kundnahme) المستمع الذي « تشير » له الاصوات المسموعة عن التجارب النفسية « المتجلية » : ان ما يجعل التبادل الروحي ممكنا ، ويجعل من القول (٢) التواصلي قولا ، يكمن في هذا الارتباط

---

(١) نرى ههنا ان النزعة الدلالية المتطرفة (sémanticisme) المبنية على تحليل اللغة هي ايضا سجينة الافتراضات السابقة الخاصة بفلسفة الوعي .

(2) E. Husserl, Op. cit., T.II, 1, P.38.

الذي يتوسطة الوجه الطبيعي للقول بين التجارب المعاشة الطبيعية والنفسية (البادية للعيان) : « انما يجعل ممكنا التبادل الروحي كما يجعل من القول التواصلي قولا يكمن في هذا الترابط المتبادل ووسيطه الوجه الطبيعي للقول بين المعاش الطبيعي والمعاش النفسي وكلاهما يخصان بالتبادل أشخاص يتبادلون العلاقة وبمقدار ما توجد الذوات في البدء كل منها في مواجهة الاخرى ويدرك احدهم الاخر من الخارج ، كما تُدْرك الاشياء، نتصور تواصلها وفق نماذج التاشير (Signalisation) لمضامين التجربة المعاشة ، وبالتالي وفق النمط التعبيري . ان الاشارات الوسيطة تعمل بوصفها « مؤشرات » لافعال يحققها الاخر في الحياة النفسية المنعزلة : « لئن القينا نظرة اجمالية على هذا الارتباط ندرك على الفور بان التعابير كلها تعمل في القول التواصلي بوصفها مؤشرات . بالنسبة للمستمع تقوم بمهمة اشارات إلى «أفكار» المتكلم ، اي إلى تجاربه النفسية المعاشة المانحة للمعنى (. . .) . (١)

بقدر ما ينسب هوسرل نظاما اصليا إلى ذاتية الافعال المانحة للمعنى بالنسبة إلى بين ذاتية الوفاق المتحقق عبر اللغة يكون ملزماً بتصور سيرورة التفاهم بين الذوات وفقا لنموذج الارسال وتفكيك الاشارات الناقلة للتجارب . وباللجوء الى التمييز بين التعبير والمؤشر يصف استعمال « الاشارات » في الاتصال بشكل انها تعمل بمثابة « مؤشرات » خارجية للافعال التي يحققها المتكلم داخليا . فإذا لم تقترن تعابير اللغة بالمؤشرات الا في التواصل ، اذن « بعدئذ » يلزم ارجاع التعابير ، بما هي كذلك ، الى دائرة الحياة النفسية المنعزلة ، فهي بالفعل

(1) E. Husserl, Op. cit., T. II, I, P. 38.

لاتمثل خصائص الاشارة الا بعد تركها دائرة الجوانية . وفي الوقت ذاته تنتقص من قيمة الحامل المادي للاشارة بالنسبة لدلالة التعبير اللغوي وتُتْرك في وضع احتمالي، وهكذا يُلغى وجودها ان جاز القول كل برانية (Exteriorité) تنسب إلى المؤشر . وبمقدار ما يُحرَّر التعبير من وظيفة التواصل ، ويُخلَّص من كل جوانبه البدنية، يرقى الى الدلالة الخالصة، لانرى لماذا سيكون من الضروري التعبير عن معاني بوساطة اشارات تمثل الكلمات وعلامات الترقيم . في الحديث الجواني المنفرد تُقتَصد الضرورة التي توجد بالنسبة لذات لاصلة لها الا بذاتها ، ان « تبرز » جوانيتها لذاتها : « هل علينا القول ان هذا الذي يتكلم وحده يتكلم لنفسه ، وان الكلمات تقدم إليه ايضا اشارات، اي مؤشرات لتجاربه النفسية المعاشة الخاصة؟ لااعتقد بامكان الدفاع عن مثل هذا التصور ».(١) في الحديث المنفرد الجواني تتلاشى الاشارة التي تقدم حاملا للدلالة المعبر عنها ، وتغدو « لامبالية في ذاتها » ؛ « هكذا يبدو ان التعبير يحرف الاهتمام عن نفسه ويوجهه نحو معنى يبدو انه يشير اليه . غير ان هذا التاشير (désignation) ليس فعل الاشارة (acte d'indiquer) بالمعنى الذي تناولناه (. . .) ان ما يجب ان يقوم بدور المؤشر (اشارة مميزة) يجب ان يُدْرك من قبلنا بوصفه موجودا. يصح هذا على التعابير في القول التواصلي لا على التعابير في القول المنفرد (. . .) في تخيلنا تُذْكَر الاشارة اللغوية في الكلام الشفوي او في الكلام المكتوب . اشارة تُستدعى وفي الحقيقة ، « لاتوجد » اطلاقا ، (٢) .

(1) E. Husserl, Op. cit., T.II, 1, P. 40.

(2) E. Husserl, Op. cit., T.II, 1, P. 79.

ان افتراض الاشارة المستدخلة كما تصدر عن المقدمات الخاصة بفلسفة الذات ، تؤدي الى نتيجة هامة . بالفعل يرى هوسرل نفسه ملزما بالعثور ، من اجل هوية الدلالة ، على مرمى « آخر » غير القواعد المتصلة باستخدام الاشارات . يفترض هذا التصور الذي سيوسعه فيتغنستاين في الحقيقة ، وجود صلة داخلية بين هوية الدلالات والمصداقية بين الذاتية للقواعد المتصلة بالدلالة . هوسرل هو ايضا يقارن الاشارات التي نستعملها خلال عمليات الحساب بالاشغال التي نحركها وفقا لقواعد الشطرنج . غير ان هوسرل ، على عكس فيتغنستاين ، ملزم بوضع مسلمة اولوية الدلالات الخالصة ؛ لا يمكننا التعامل مع قطع الشطرنج الا بمعرفة هذه الدلالات الاصلية : « كذلك تمتلك الاشارات الحسابية هي ايضا ، الى جانب دلالتها الاصلية . دلالة اللعب،(. . .). لئن نظرنا الى الاشارات الحسابية بوصفها مجرد علامات اللعبة التي اكتسبت معناها بهذه القواعد فان حل مسائل اللعبة الحسابية تقود الى اشارات عددية او الى دساتير يمثل تفسيرها وفقا لمعنى الدلالات الاصلية والحسابية بالمعنى الدقيق في الاونة ذاتها حل المسائل الحسابية المقابلة (١) .

تتاسس دلالة تعبير ما في افعال القصد الدال وفي الملء الحدسي لهذا القصد لا بالمعنى النفسي بلا ريب ، بل بمعنى تأسيس متعالي . ان المضمون الدال هو شيء بذاته مثالي يأمل هوسرل العثور عليه في الماهية القصدية للفعل الذي يمنح الدلالة وفي المرجع الاخير ، في ماهية الفعل الذي يملأ الدلالة، فعل أنجز بحدس مثالي مقابل . وعليه ، لاتوجد اية علاقة ضرورية «بين الوحدات المثالية التي تمارس في الواقع مهمة

(1) E. Husserl, Op. cit., T.II, 1, P. 79.

الدلالات والاشارات التي ترتبط بها ، اي التي بوساطتها تتحقق في الحياة النفسية لبني الانسان (١) .

تجيز هذه الافلاطونية في الدلالة ، التي تقرّب هوسرل من فريج (Frege) في نهاية المطاف ، – (تجيز) هذا التمييز بين الدلالات «بذاتها» والدلالات « المعبّر »عنهاوحسب – مما يذكر بالتمييز المماثل عند بوبر (Popper) بين العالم الثاني والثالث . ان التعبير الذي يظهر بمثابة « وَهْم اشارة » في الحديث المنفرد الجواني ،يقوم بمهمة اتاحة حيازة معرفية لوحدات مثالية لاتبلغها ذات عارفة الا بقدار ما تمّ التعبير عنها: « كل حالة جديدة في تشكيل المفهوم تعلمنا كيف تتحقق الدلالة التي لم تتحقق ابدا من قبل (٢) » .

تابعت خطوة خطوة النظرية الهوسرلية في الدلالة كيما ابين النقطة الدقيقة التي ينطلق منها نقد ديريدا.يؤكد ديريدا ، ضد افلاطونية الدلالة وضد الاستدخال الذي يجرّد تعبيره اللغوي، من البدن، يؤكد التشابك بين المعقول والاشارة التي هي اساس تعبيره ، الذي يستحيل حله ؛ انه يؤكد الاولوية المتعالية للاشارة بالنسبة للدلالة . ولكن ما يسترعي الاهتمام ان نلاحظ ان اعتراضاته لاتتوجه ضد المقدمات الخاصة بفلسفة الوعي حيث يستحيل بسببها الاعتراف ، في اللغة ، بدائرة متوسطة تتشكل بالعلاقات بين الذاتية ، والتي تشترك ، في الوقت ذاته بالخاصة المتعالية للانفتاح على العالم والخاصة التجريبية لما يمكن ان يكون

---

(1) E. Husserl, Op. cit., T.II, 1, P. 120.

(2) E. Husserl, Op. cit., T.II, 1, P. 120.

موضوع تجربة داخل العالم . ان نقطة انطلاق ديريدا ليست عند النقطة (المحورية) حيث تنفصل فلسفة اللغة عن فلسفة الوعي وحيث ينفصل بالتالي نموذج فلسفة اللغة ، عن نموذج فلسفة الوعي كيما تعلّق هوية دلالة الممارسة بين الذوات المتصلة بقواعد الدلالة . على عكس ذلك ، يساير ديريدا هوسرل على درب الانفصال ، بمعنى الفلسفة المتعالية ، بين كل واقع داخل العالم وافعال بناء العالم التي تحققها الذاتية ، حتى لا يشن المعركة ضد هيمنة الماهيات ، موضوعات حدس مثالي الا في اعمق أعماق هذه الذاتية .

III

ان أسلوب انطلاق نقد ديريدا من المفهوم الهوسرلي الحقيقة – البداهة يشابه النقد الهيدجري لمفهوم الظاهرة عند هوسرل . لكي يضمن هوسرل وضع الدلالات الموجودة « بذاتها » ، فيما يتجاوز كل تجسيد لابدّ له من اللجوء الى حدس حيث تظهر هذه الماهيات « بذاتها » متوصلة الى تقديم ذاتها بمثابة ظواهر خالصة ، فهو يبني هذا الحدس كملء بقصد دلالة ، بمثابة هبة ذاتية (Autodonation) «للشيء» ذي القصد عبر تعبير لغوي . ان فعل قصد الدلالة بالنسبة لفعل الملء بالدلالة هو كما التصور بالنسبة للادراك الراهن للشيء . فالحدس يمنح المصداقية للدلالة المعبَّر عنها باستنادها الى « رصيد » ، هو رصيد كل عمليات الدلالة . يبقى ان هوسرل ، بهذا التصور ، يصب « قبْليا » (a priori) في قالب البعد المعرفي كل الدلالات القابلة للتعبير اللغوي .

ان ديريدا ، على صواب . حين يرفض ارجاع اللغة الى عناصر تستعمل من اجل المعرفة او من اجل القول المقرر للواقع . يحافظ المنطق على الاولوية بالنسبة للقواعد كما تظل الوظيفة المعرفية ذات اولوية بالنسبة لوظيفة التفاهم . الأمر المفروغ منه لدى هوسرل : « فيما يتصل بمسألة معرفة ما يعنيه تعبير ما فاننا نرجع بشكل طبيعي تماما الى الحالات حيث يمارس (تعبيريا) وظيفة معرفية راهنة (١) .

يلاحظ هوسرل نفسه ، على سبيل المثال، عدم كفاية هذا النموذج لشرح دلالة المصطلحات المفردة، اذ يوجد ، بالفعل ، « تعبيرات ذاتية » تتغير دلالتها بتغيير موقع الكلام . غير ان هوسرل يجيب عن هذه الصعوبة مؤكدا أن « كل تعبير ذاتي ، يمكن استبداله بتعابير موضوعية ، اذا ابقي على حاله قصد الدلالة العائد اليه في ظرف ما (٢) . وهكذا يمكننا ان نضع مكان اسماء العلم خصائص ومكان الاشارات الظرفية للزمان والمكان نقاطا مكانية — زمانية . كما بينه توجندات هذا البرنامج الذي يقترح تحويل التعبيرات الذاتية الى تعبيرات موضوعية مستقلة عن الموقف امر يتعذر تحقيقه فالالفاظ المفردة ، شأن التعبيرات الاداتية ، هي امثلة عن دلالات عملية بشكل اصيل يتعذر تفسيرها بغض النظر عن ممارسة بين ذاتية في تطبيق القواعد. يختلف تفسير ديريدا لهذا الوضع اختلافاً كليا . فهو يدرك حقيقة كون هوسرل مازماً باستيعاب « كل » التعبيرات اللغوية في تعبيرات موضوعية متصلة بالحقيقة ، مكرسة لتملأ

---

(1) E. Husserl, Op. cit., T.II, 1, P. 64.

(2) E. Husserl, Op. cit., T.II, 1, P. 103.

م(*) الظرفية ترجمة لكلمة (Deictique) وتعني كل عنصر لغوي يشير الى(١) الموقف الذي قيلت فيه العبارة(٢) زمن العبارة (زمن الفعل) (٣) المتكلم .

بحدس راهن . وبناء عليه نحتت على قياس الوظيفة المعرفية ، بمثابة عَرَض لتمركز على اللوغوس (Logocentrisme)من اصول قديمة جدا يتعذر علاجه بتحليل اللغة : « من الواضح ، بالفعل ، اننا حين نؤكد امكان احلال التعبير الموضوعي مكان التعبير الذاتي فاننا في الحقيقة لانقوم الا باعلان غياب الفاظ العقل الموضوعي (١) . ان ما يثير مقاومة ديريدا هو التحديد الميتافيزيقي التمهيدي للغة بالعقل وتحديد الدلالة بالمعرفة . في المفهوم الهوسرلي عن الحقيقة — البداهة يرى عمل ميتافيزيقا تلزمنا بالتفكير في الوجود كحضور ، كاستحضار او الوجود — حاضرا (être—présent) .

يدخل ديريدا هنا برانية الاشارة (signe) التي تبعدها محاجة هوسرل بوصفها غير جوهرية ؛ ولكن هذه الفكرة تعود الى علم الاشارات (sémiolgie) لا علاقة لها اطلاقا بالصفة الأداتية للغة . يرى ديريدا ان فكرة هوية تجربة معاشة ، تكتسب صدقها من الحضور تكشف عن النواة الميتافيزيقية للفينومينولوجيا ، بمعنى ان نموذج القصد الدال الممتلىء بالحدس يخفي « الفرق الزمني وما هو آخر »* (différence temporelle et l'altérité) كلاهما مكوّن لفعل الاستحضار الحدسي للشيء نفسه وبهذا ايضا مكوّن للدلالة الخاصة بتعبير لغوي . ان ما يختفي في الحضور البسيط لواقع معطى من ذاته ، الذي اوحى به هوسرل هو بنية التكرار الذي يتعذر بدونه انتزاع اي شيء من جريان الزمان او من تيار التجارب المعاشة كما لايمكن جعله حاضرا « كما » هو نفسه ، بمعنى انه لايمكن تصوره .

(1) J. Derrida, La Voix et Le Phénomène, Op. cit., P. 113 .

* م ترجلنا كلمة altérite' بتعبير « ما هو آخر » .. صليبا ، في معجمه الفلسفة يترجمها بـ « الغيرية » .

في الفصل الخامس (٧) وهو فصل مركزي من مؤلف ديريدا « الصوت والظاهرة » ، يستند ديريدا الى تحليلات هوسرل للوعي الحميم للزمان ليستخلص مع هوسرل وضده البنية الفرقية لحدس معطى راهن لايُجعل ممكنا الا عبر توقعات والرجوع المتكرر الى الوراء . ان الحضور البسيط لشيء واحد غير مجزأ : مطابق لذاته ينقسم مذ نعي نسيج الاخراج (Protention) والاحتفاظ (Retention) حيث تندرج كل تجربة راهنة . تدين التجربة الحاضرة « في اللحظة » لفعل استحضار ويصير الادراك ممكنا بتعرف منتج ، بمقدار ما يكون فرق فاصل زمني — وبهذا ايضا نصيب من الشيء الاخر (altérité) ملازما لعفوية اللحظة الحية . وبالفعل يتبين ان وحده المعطى الحدسي الذي اعيد صهره بشكل عميق هو وحدة مركبة اعتباطيا ومنتجة . وبقدر ما يتجاهل مؤلف كتاب « بحوث منطقية » هذه السيرورة الاصلية للتاجيل والتغيير (altération) في قاب الذاتية المتعالية لابد وان يخطيء حول طبيعة الاشارة (signe) في بناء الاشياء والدلالات المطابقة لذاتها . في كل تصور يربط بين الماضي والحاضر يستحيل الاستغناء عن الاشارة : « ان وحدة صوتية (Phonème) او وحدة كتابية (graphème) هي بالضرورة آخر على الدوام ، والى حد ما كلما يحضر في عملية او إدراك باعادة طبعه والتعرف عليه . هذه الهوية هي حكما هوية فكرانية » . وبدلا من الرجوع الى فكرانية (idéalité) دلالات في ذاتها — والتي يميزها هوسرل بدقة عن افعال ارادة — القول والتواصل كما يميزها عن الاشارة الاساس للتعبير والسند — يلجأ ديريدا إلى « فكرانية الشكل المحسوس للدال » . وهكذا فانه لايفسرها عمليا

انطلاقا من استعمال قواعد بل بتخليصها مما يدعوه الميتافيزيقا الهوسرلية للحضور .

ان هوسرل — وذلك هو الاعتراض المركزي لديريدا — اعمته الفكرة الاساسية للميتافيزيقا الغربية القائلة بان فكرانية الدلالة المطابقة لذاتها لاتضمن الا بالوجود الحي للتجربة المباشرة ، الراهنة التي تبلغ بالحدس وتعاش في جوانية الذاتية المتعالية وقد تخلصت من كل عنصر تجريبي والا ما كان ليخطيء حول حقيقة انه في النقطة — المنبع لهذا الحضور المطلق في الظاهر ينفتح فرق وغير (Altérité) يصفهما ديريدا معا « كفرق منفعل » و « كتأجيل منتج للفرق ».وما « لم يحدث — بعد » لحاضر مؤجل مؤقتا محتمل ودائما سيأتي هو الخلفية لجملة من الاحالات لايمكن لشيء ان يعاش بدونها « بمثابة » حاضر يرفض ديريدا الفكرة القائلة بامكان ارجاع قصد دلالة إلى حدس يملؤه ، او يمكنه التطابق معه او الانصهار به . ليس بوسع الحدس اطلاقا ان تكريم الامتداد المتصل لقصد الدلالة الذي بثه التعبير . على العكس ، الفرق الزمني وما هو آخر (Altértié) يكونان في آن معا والوظيفة الدالة لتعبير لغوي — والذي يجب ان يظل مفهوما في الحقيقة ، وبالتحديد في غياب سند ما نريد قوله وما نقوله كل مرة — وبنية تجربة الشيء الذي لايمكن تحديده والاحتفاظ به كواقع مدرك الان الا في استباق تعبير شارح بتعبير آخر يتعالى على التجربة الراهنة ، وبهذا المعنى التجربة غير الحاضرة .

في اساس كل ادراك . توجد بنية تكرار درسها هوسرل نفسه بحدود الاخراج (Protentions) والاحتفاظ . لم يفهم هوسرل

كون بنية الإستحضار هذه لاتصير ممكنة إلا بقوة الترميز او بالوظيفة البديلة للاشارة . انه التعبير مع برانية اشارته . حامل (substrat) غير قابل للتصعيد – والذي ينتج الفرق الذي يمتنع تجاوزه بين ذاتها وما يمكن ان تمثله – دلالته – من جهة وبين دائرة الدلالات المفصلة في اللغة ودائرة داخل العالم (sphère intramondaine) التي ينتمي اليها ليس وحسب المتكلمون والمستمعون مع التجارب المعاشة لكل منهم بل ايضا القول وخاصة الاشياء من جهة اخرى . يشرح ديريدا العلاقة المتمايزة هي ذاتها ، بين التعبير ، والدلالة والتجربة المعاشة بوصفها الشق من حيث ينفذ نور اللغة هذا والذي بفضله يمكن لشيء ما ان يكون حاضرا اوغائبا داخل العالم ، بوصفه كذلك . وحدهما التعبير والدلالة مأخوذان معا يمكنهما ان يمثلاشيئا ما ؛ يفهم ديريدا هذا التصور الرمزي بمثابة سيرورة ارجاء ، بمثابة هذا التأجيل ، هذا الغياب وهذا الحرمان الذي يتأكد في بنية الاستحضار والتجلي في فعل الحدس .

لقد تجاهل هوسرل الصلة الداخلية بين البنية المتكررة (الى ما لانهاية) والوظيفة الاستبدالية للاشارة اللغوية ، وكي يفسر هذا الامر ،يرجع ديريدا الى الملاحظة الطارئة لدى هوسرل والقائلة بأنه « في تصورات كلمات ترافق وتدعم فكري الصامت التخيل ، كل مرة كلمات لفظتها بصوتي»(١) . ديريدا مقتنع بأنه لايمكن لهوسرل اهمال خاصة الحامل في الاشارة اللغوية – واعتباره عنصرا بلا اهمية – الا لان التقاليد الغربية تمنح اولوية اشكالية للشكل الصوتي على الشكل المكتوب ، للتجسيد الصوتي على التسجيل الكتابي . ان الشفافية العابرة للصوت تؤاتي

---

(1) E. Husserl, Op. cit., T.II, P. 112.

استيعاب الكلمة في الدلالة المعبر عنها . وبالفعل كان هردر (Herder) قد اشار الى العلاقة الفريدة لمرجعية الذات والكامنة في استماعنا لكلامنا . مثلما هردر وجيلين (Gehlen) يشدد ديريدا على العمق والشفافية ، والقرب المطلق للتعبير الذي تحركه نفسي وقصدي الدال في آن واحد .

ان المتكلم في استماعه لصوته يحقق دفعة واحدة ثلاثة افعال يتعذر التمييز فيما بينهما : فهو ينتج اشكالا صوتية ، وفي تاثره يدرك الشكل المحسوس للاصوات ، وفي الوقت نفسه يفهم الدلالة المنشودة : « يجب على كل شكل آخر للتاثر ــ الذاتي اما ان يمر عبر ما ليس ذاتيا (Le non—propre) واما ان يتخلى عن الشمول (١) . لاتفسر هذه الخاصة اولوية الكلام وحسب ، بل تفسر ايضا الانطباع الموحي الينا والقائل بأن وجود المعقول حاضر بلا بدن يستمد صدقه من الحضور المعاش في البداهة المباشرة . وبهذا المعنى ، مركزية الصوت (Phonocentrisme) ومركزية العقل (Logocentrisme) تنتمي كل منهما إلى الأخرى : فالصوت « بامكانه ان يعرض الشيء المثالي او الـ (Bed cutung) المثالي الذي يرتبط به (يرتبط بالصوت) دون ان يغامر خارج الفكرانية (Idéalite) خارج جوانية الحياة الحاضرة لذاتها » (٢) . توجد هذه القضية في كتاب « قواعد الكتابة » بمثابة نقطة انطلاق لنقد الميتافيزيقا : « في الحيز المغلق لهذه التجربة ، تعاش الكلمة بوصفها وحدة اولية يتعذر تفكيكها للمدلول والصوت ، للمفهوم وجوهر تعبير شفاف (٣) .

---

(1) J. Derrida, La Voix et Le Phénomène. Op. cit., P. 88 .
(2) J. Derrida, La Voix et Le Phénomène, Op. cit., P. 87 .
(3) J. Derrida, La Voix et Le Phénomène, Op. cit., P. 115 .

وهكذا ، اذا كانت مركزية الصوت هي السبب الذي يفسر الامتياز الميتافيزيقي الممنوح للحاضر ، واذا كانت ميتافيزيقا الحضور هذه تفسر بدورها لماذا لايتمكن هوسرل من باوغ الحدس الاساسي للاشارات (Sémiotique) فيما يخص الوظيفة الابدالية (Substitutive) للاشارة وفيما يتصل بقدرتها على الانفتاح للعالم ، فمن المفضل التوقف عن توضيح الخاصة الاشارية (sémique) للتعبير اللغوي وصفته الابدالية ، ابتداء من افق استماعنا لصوتنا ، واختيار الكتابة كنقطة انطلاق للتحليل . وبالفعل ، يذكر التعبير المكتوب بالحاح فائق ان الاشارات اللغوية تتيح تفكيك رموز ما وتعد بامكان فهمه وان لم تضمنه، « على الرغم من الغياب الكلي للذات وما بعد موتها ». ان الكتابة هي الوعد الوصائي بالفهم . تلك هي النقطة الاستراتيجية التي يصوب نحوها ديريدا في نقده لنظرية هوسرل في الدلالة : انى هوسر ل (وحتى هيدجر) فكرت الميتافيزيقا بالوجود بوصفه حضورا ، الوجود هو « انتاج الموجود واعتكافه في الحضور بوصفه معرفة وسيطرة»(١) . وهكذا يبلغ تاريخ الميتافيزيقا ذروته في حدسية فينومينولوجية ، تقضي (*) في انحاء انفعال — ذاتي بصوتنا الخاص بلا فارق (الفارق الأول — sans différance) على الفرق (Différence) الاصيل للبعد الزمني وماهو الآخر (Altérite) والذي يضمن امكان هوية الاشياء والدلالات : « ان صوتا بلا فارق (الفارق الأول) بلا كتابة هو حي بشكل مطلق وميت بشكل مطلق (٢) » .

---

(1) J. Derrida, La Voix et Le Phénomène, Op. cit., P. 115.

م(*) اول باطلاق المعنى .

يلعب ديريدا هنا على التعبيرين المتماثلين صوتيا (différence) الفرق ، والفارق (differance) . ان بنية الاشارة التي هي في خلفية البنية التكرارية (itérative) للتجربة تقترن بالمعنى الزمني للتاجيل ، للانعطاف بالتاخير ، بالاحتفاظ المحسوب ، بالاحتياط ، بالاحالة الى شيء ما يُكَرَّم في وقت لاحق . وهكذا فان بنية الاحالة الخاصة بالانابة بالتصور او استبدال الواحد بالاخر تكتسب بعد «الارجاء» او : « الفاصل المكاني المميز » : أجل بهذا المعنى هو اللجوء ، شعوريا او لاشعوريا ، الى الوساطة الزمنية ، الارجائية لانعطاف يعلّق بتحقيق او تلبية « الرغبة » او الارادة (٣).وبعون مفهوم « الفرق » هذا والمشحون بديناميكية زمنية : يودّ ديريدا قطع دارة.محاولة هوسرل بتجذيرها ليستخلص المعنى المثالي للدلالات « في ذاتها » وقد طُهِّرت من كل عنصر تجريبي . يلاحق ديريدا عندهوسرل عملية انشاء لمثاليات(Idealisations) الى قلب الذاتية المتعالية ، لكي يدرك — في اصل العفوية هذا الخاص بالتجربة الحاضرة للذات — الفرق الذي يستحيل انتزاعه ، والمتصور وفقا لنموذج بنية الاحالة في النص المكتوب ، يمكن التفكير فيه بمثابة عملية منفصلة للذاتية الفاعلة ، وبالتالي بمثابة « سيرورة بلا ذات » . وتظهر الكتابة بوصفها الاشارة الاصلية بإطلاق المعنى وقد خلّصت من كل سياق عملي في التواصل وصارت مستقلة عن الذوات التي تتكلم وتصغي .

هذه الكتابة السابقة لكل تثبيت لاحق للاشكال الصوتية ، « الكتابة الاولى » (archi—écriture) تجعل — ان جاز القول بدون

(3) J. Derrida, La Différance, in Marges, Op. cit., p. 8.

تدخل الذات المتعالية وتقدمها على افعال هذه الذوات — التمييزات المكونة للانفتاح على العالم . بين معقول الدلالات والتجريبي المتجلي في افقها (افق الدلالات) في العالم امرا ممكنا . هذا الامكان المنفتح هو سيرورة ارجاء فعل التمييز . ومن هذا المنظور ، يظهر المعقول المتميز عن المحسوس في الوقت نفسه بمثابة محسوس مؤجَّل ويظهر المفهوم المتميز عن الحدس في الوقت نفسه بمثابة حدس مؤجَّل والثقافة المميزة عن الطبيعة كما الطبيعة مؤجَّلة . وهكذا يتوصل ديريدا الى قلب الاصولية الهوسرلية ، بهذا المعنى ان القوة الاصلية من النسق المتعالي تنتقل مذ ذاك من الذاتية المولِّدة الى الانتاجية المغفلة والمؤسسة للتاريخ التي هي (انتاجية) الكتابة . ان حضور ما يظهر ذاته في حدس راهن قد وضع في تبعية « كلية » بقوة تصور تنميها الاشارة .

غير انه من الهام ان نرى ان ديريدا يمثل هذه المسيرة الفكرية لاينفصل البتة عن الالحاح الاصولي لفلسفة الذات — فهو يكتفي بوضع ما كانت تعده بمثابة اساس في تبعية اساس اعمق — وقد فقد التوازن او انه اصيب بهزة — لقوة اصل صار منسابا عبر ارجائه . باسلوب فلسفة الاصل يلجأ ديريدا بحرية الى هذه الكتابة التي تطبع آثارها بشكل لاذاتي (asubjective) ومغفل : « للتفكير في هذا العصر ، و « للتحدث عنه » ، قد تلزم اسماء غير الاشارة او التصور (re—presentation).انه الاعتقاد « بسواء »(normal) وسابق للاصل ما يعتقد هوسرل امكان عزله بوصفه تجربة خاصة ، طارئة ، تابعة وثانية : تجربة الانحراف اللامتعين للاشارات بوصفه ضلالا وتغيير مشاهد ، الذي يربط التصورات بعضها الى البعض الاخر بلا بداية

ولا نهاية » (١) . ان المرجع الاول والاخير ليس الوجود بل لغز : متاهة انعكاسات مرايا تنتجها نصوص قديمة يحيل كل منها باستمرار الى نصوص اكثر قدما دون ان تمنح الامل بامكان بلوغ هذه الكتابة الاولى (archi—écriture) مثل شيلينغ في الماضي في تفكيره في التداخل اللازمني (atemporel) والذي يدرج في الزمان عصورا ، ماضي ، حاضر ، مستقبل ، يلح ديريدا على الفكرة التي تصيب بالدوار لماض لم يكن ابدا حاضرا .

IV

لكي يسمح بتكوين هذه الفكرة عن كتابة اولى سابقة لكل ما سجّله الانسان يمكن التعرف عليه يوضح ديريدا فكرته القائلة بان الكتابة تكون بمعنى ما الوسيط الاول للغة،وذلك انطلاقا من كتاب دوسوسور «دروس في الالسنية العامة» وباستمرار يجدد وثباته ليتصدى للفكرة الثانوية ظاهريا والقائلة بان اللغة ، وذلك من جراء بنيتها بالذات ، ترتبط بالكلام ، وتقتصر الكتابة على اعادة انتاج الاصوات . من المفروغ منه ان ديريدا لايدافع عن الفكرة التجريبية القائلة بان الكتابة سابقة زمنيا للكلام . بل اكثر من ذلك يذهب الى حد دعم حجته بفكرة شائعة تقول ان الكتابة هي بامتياز الاشارة صارت تفكرية . غير ان الكتابة ليست متطفلة على العكس تماما ، الكلام هو الذي من جراء طبيعته ، يحال الى هذه الاضافة المتمثلة في الكلمة المكتوبة بشكل

(1) J. Derrida, La Voix et Le Phénomène, Op. cit., P. 116.

نه بالامكان تفسير ما هية اللغة– ألا وهو تثبيت الدلالات « وتنظيمها » وجعلها مؤسسة اصطلاحية (Institutionalisation Conventionnelle) في الحامل للاشارات وذلك انطلاقا مـــن الخصائص المكوّنة للكتابة . فوسائل التعبير كلها تصدر اساسا عن « الكتابة » . والاشارات اللسانية كلها هي اصطلاحية وتقع في علاقة متواضع عليها مع الدلالة التي ترمز اليها ، « ان فكرة المؤسسة ذاتها (. . .) يستحيل التفكير فيها قبل امكان الكتابة وخارج افقها » (١) .

يفيد ديريدا من الفكرة الاساسية في علم الصوتيات(Phonétique) البنيوي والقائلة بأن السمات المميزة لكل صوت فردي لا تتحدد الا بالعلاقة – المتبتة بشكل منهجي – بين صوت وكل الاصوات الاخرى . في هذه الحالة لا يتكون الشكل السمعي الفردي من المادة الصوتية ، بل من حزمة سمات مجردة يحددها النظام . يذكر ديريدا بارتياح النص التالي من « دروس سوسور » : في ماهيتها (الاشارة اللغوية الدالة) ليست صوتية بأي شكل ، انها لا بدنية مكوّنة ، لا من جوهرها المادي ، بل من الاختلافات التي تفصل صورتها السمعية عن كل الصور الاخرى(٢)» يعتمد ديريدا على الخصائص البنيوية للاشارة التي يمكنها ان تتحقق في مادة الحبر كما في مادة الهواء ، ان هذه الاشكال المجردة للتعبير التي لا تكترث بوسائل اعلام الشكل السمعي

(1) J. Derrida, De La Grammatologie, Op. cit., P. 65 .

ارجع أيضا للتقديم الممتاز الكولر : J. Culler, On Deconstruction Londres 1983, PP. 89 — 109 .

(2) F. De Saussure, Cours de Linguistique Générale, Paris 1968, P. 164.

أو الكتابي هي في نظره الكتابة التي تتسم بها اللغة . هذه الكتابة الاولى موجودة في اساس الكلام وفي الكلمة المكتوبة .

تشغل الكتابة الاولى مكان مولد لا ذاتي (asubjectif) . تعلمنا البنيوية بانها بلا كاتب . تنتج هذه الكتابة فروقاً بين العناصر (وهي الاشارات) التي يحيل بعضها الى البعض الآخر في داخل نظام مجرد؛ يعمم ديريدا هذه «الفروق» بالمعنى البنيوي في الفارق(Differance) المستخلص بدءاً من نظرية الدلالة لدى هوسول والتي ترمي الى المزاودة على الفرق الاونطولوجي عند هيدجر : يتيح الفارق مفصلة الكلام والكتابة – بالمعنى الشائع – كما يؤسس التعارض الميتافيزيقي بين المحسوس والمعقول ، ومن ثم بين الدال والمدلول ، وبين التعبير والمضمون ، الخ ...(١) وسواء تقدمت بشكل اصوات أو اشكال مرسومة فان التعبيرات اللغوية كلها تشغل بشكل ما من قبل الكتابة الاولى والتي هي بذاتها غير حاضرة واذ تتقدم الكتابة الاولى على كل سيرورات التواصل وكل الذوات التي تشترك فيه تشغل وظيفة انفتاح على العالم ولكن بشكل يمكنها من ان تحافظ على ذاتها، اذ تقاوم كل تجل في العالم الخارجي (Parousie) ولا يترك اثرها الا في بنية احالة النصوص المنتجة في « النص العام » . ان الفكرة الديونيزية عن اله بغيابه المفترس ، تشعر من جراء ذلك بشكل اقوى ابناء الغرب بالحضور الموعودين به يعود في مجاز الكتابة الاولى واثرها : « واكن حركة الاثر متوارية بالضرورة . حين يعلن الآخر عن نفسه بوصفه كذلك فانه يظهر في مواراته لذاته (٢) » .

(1) J. Derrida, De La Grammatologie, Op. cit., P. 92.
(2) J. Derrida, De La Grammatologie, Op. cit., P. 69.

ان عمليات التفكيك التي يجريها ديريدا تساير حركة التفكيك عند هيدجر بشكل دقيق. وعن غير قصد منه يعرّي الاصولية المقلوبة لهذا الفكر، مزاوداً مرة أخرى على الفرق الاونطولوجي وعلى الوجود بالفارق (différance) الذي هو حصيلة كتابة تضع مرة أخرى اصلا كان هيدجر قد بدأ بتحريكه على مستوى أدنى . وهكذا فان الكسب الذي ربما انتظره ديريدا من علم الكتابة ومن تاريخ للوجود أكثر عينية في الظاهر نظراً لتنصيصه (textualisation) يظل كسباً محدوداً جداً وبقدر ما يشارك في القول الفلسفي للحداثة ، يرث ديريد ثغرات نقد للميتافيزيقا لم يتوصل الى التحرر من القصد الذي كان قصد فلسفة الأصل . وعلى الرغم من تغيير الايماءة فانه لا يقوم هو أيضاً ، في نهاية المطاف ، الا بتضليل الامراض الاجتماعية الحقيقية ، فهو أيضاً يفصل الفكر الاساسي ، أي الفكر المفكّك عن التحليل العلمي وهكذا ينتهي الى نداء سلطة لا تحديد لها بصيغ فارغة . صحيح ان هذه السلطة ليست سلطة وجود يقنّعه الموجود ولكنها سلطة كتابة لم تعد مقدسة ، كتابة منفية ، تافهة غريبة عن معناها والتي تشهد باسلوب وصائي على غياب المقدس. لئن تميز ديريدا عن هيدجر فذلك، في المقام الأول ، بادعاء علمي ظاهري ؛ ولكن علمه الجديد ، في مرحلة ثانية يقتصر على تجاوز انعدام الكفاءة الفاضح للعلوم بشكل عام، والالسنية بشكل خاص (١)

اذا كان ديريدا يطور تاريخ وجود ، المرمّز بالكتابة ، فان النوع الذي يقدمه ليس نوع هيدجر . هو ايضاً ، بلا ريب ، يبعد

---

(1) J. Derrida, De La Grammatologie, Op. cit., P. 142.
ارجع أيضاً إلى المقابلة مع جوليا كريستيفا(J.Krieteva) في :
(J. Kristeva) J. Derrida, Positions, Paris 1972. P. 48.

السياسة والراهن التاريخي الى الميدان السطحي للموجود (الأونطيقي) كيما يسرح بحرية أكبر وبتداعيات أكثر ثراء . في ميدان الاونطواوجي للكتابة الاولى . غير ان البلاغة التي ارتكز اليها هيدجر ايتدرب على قدَر (Fatum) الوجود تحبذ عند ديريدا اتجاهاً آخر اتجاهاً تمردياً بالاحرى . فديريدا اقرب الى الرغبة الفوضوية التي تفجر استمرارية التاريخ منه الى الامر السلطوي بالرضوخ للمصير (١) .

* * *

(١) يقول ديريدا عن الفارق (Differance) انه لا يحكم شيئاً ، ولا يسود على شيء ولا يمارس اية سلطة في اي مكان . ولا يقدم نفسه بأي تبجيل . ولا يوجد مملكة فارق وليس هذا وحسب ولكن هذا الفارق يثير تمرد الممالك كلها :

In Marges, Op. cit., P. 22.

استطراد حول تسوية الفرق النوعي
بين الفلسفة والأدب

I

بامكاننا فهم « الجدل السلبي » عند آدورنو ، « والتفكيك » عند ديريدا بوصفهما اجابتين مختلفتين عن مسألة واحدة . ان النقد الذاتي الشامل للعقل يرتبك في تناقض ادائي (Performative) وليس بامكانه اقناع العقل المتمركز على الذات بصفته السلطوية الا باللجوء الى وسائل العقل ذاتها . ان ادوات الفكر التي تمر الى جانب ما هو غير — مطابق « (non — identique) أو التي تبقى مرتبطة بميتافيزيقاالحضورهي ، مع ذلك ، الادوات الوحيدةالمتوافرة لنزع القناع عن عدم كفايتها . وللتخلص من هذه المفارقة ، يحتمي هيدجر في الاعالي المشرقة لقول خاص ذى سمة سرية (ésotérique) * والتي تتخلص من تحديدات اللغة النظرية وتتحصن بلا تعينها ضد كل اعتراض نوعي . يستعمل هيدجر في نقده للميتافيزيقا مفاهيم ميتافيزيقية بمثابة سلم يرميه بعد تسلق درجاته. صحيح أن هيدجر ، وقد وصل

(*) قول سري لا تفهمه إلا نخبة متخصصة من المريدين والمتدربين على السر .

الى اعلى السلم ؛ لا ينسحب — كما فيتغنستاين الاول — في التأمل الصامت للمتصوف ؛ رؤيوي يجيد الكلام ، يطالب هيدجر على العكس من ذلك ، بسلطة المطلّع على السر .

الامر مختلف عند آدورنو . فهو لا يترك بسرعة المفارقة المرتبطة بالنقد الذاتي المرجع للعقل، معترفاً بالصفة التي يستحيل تجنبها للتناقض الادائي حيث يتطور هذا الفكر في قلبها منذ نيتشه بل يجعل منه العنصر البنّاء لتواصل غير مباشر . والفكر المطابق (identifiant) . المنقلب على ذاته ملزم بتكذيب نفسه على الدوام. انه الفكر الكاشف عن الجروح التي يصيب نفسه بها ويصيب الأشياء . ان مثل هذا التمرين يحمل ، بحق ، اسم الجدل السلبي ؛ ذلك ان آدورنو الذي لا يستسلم للارتباك ، يمارس النفي بتصميم — على الرغم من فقدانه لكل سند في البنية المقولية « للمنطق » الهيجلي — كما ايمان بدائي بفك السحر . ان الولاء لمسيرة نقدية ما عاد بامكانها الثقه باصولها تفسر بحقيقة ان آدورنو ، على خلاف هيدجر ، لا يكن ازدراء انتقائياً للفكر النظري . من المؤكد اننا نضل في الفكر النظري كما يضل المنفيون ، ومع ذلك وحدها القوة الملحاحة الذاتية النقد لتفكر حُرِم من الاساس تحافظ على الصلة مع طوباوية معرفة حدسية ، بلا اكراه اختفت منذ زمن بعيد لانها تنتمي إلى ماض قديم(١). لا يمكن للفكر النظري بلا ريب، ان يتعرف على ذاته بشكل متحرر لمثل هذه المعرفة ، دون نجدة التجربة الفنية المكتسبة في الصلة مع الفن الطليعي . ان وعد تقاليد فلسفية عاشت زمانها ما عاد

---

(1) H. Sehandelbach, Dialektik Als Vernunftkritik, In L. Von Friedeburg et J. Habermas (ed.) Adorno— Konferenz 1983, Francfort 1983, P. 66.

بامكانها الوفاء به ، انسحب في الكتابة المنعكسة في المرآة (Speculaire) ، في العمل الفني السري ، ويقتضي تفكيكاً سالباً لرموزه . ومن هذا العمل تسحب الفلسفة ما تبقى لها من ثقة مفارقة بالعقل ينفّذ الجدل السلبي بفضلها – بالمعنى المزدوج للكلمة – تناقضاته الادائية بعناد .

ليس بامكان ديريدا مشاطرة آدورنو ثقته المتبقية التي يجيزها الفن ، بعقل اصابه الاضطراب ، وطُرِد من ميادين الفلسفة وصار ، من جراء ذلك ، عقلا طوباوياً . كما انه ايضاً لا يعتقد ان هيدجر الذي يستعمل المفاهيم الميتافيزيقية « ليشطبها » تخلّص بالفعل من الالزامات المفهومية لفلسفة الذات . يرمي ديريدا بلا ريب الى متابعة السير في درب نقد للميتافيزيقا كان هيدجر قد سلكه من قبل ، هو ايضاً يحبذ التخلص من المفارقة أكثر من الاحاطة بها بالتأمل . ولكنه ، شأن آدورنو ، يعارض حركة العمق التي تقلد بها فلسفة هيدجر بلا تردد معارضها المتمثل في فلسفة الاصل ولهذا يمكننا العثور على نوع من التوازي بين ديريدا وآدورنو .

يقتضي هذا التقارب في حركة الفكر تحليلا أكثر دقة . آدرنو وديريدا يتشابهان بتحسسهما من النماذج المغلقة الشاملة ، التي تستوعب وبشكل خاص كل ما يريد نفسه عضوياً في عمل فني . وهكذا يشدد كلاهما على اولوية التصويري (allégorique)(*) على الرمزي (Symbolique) ؛ اولوية الكتابة (Métonymie) على المجاز (Métaphore) ، أولوية الرومنسي على الكلاسيكي . كلاهما يستعمل الجزء بمثابة صورة تقديم ويرميان بالشك كل نظام . كلاهما يجد

م(*) Allégorique التعبير عن فكرة محرره بصورة ، برمز .

الحالة السوية بدءاً من حالاتها الحدية بشكل حاذق . وهما يلتقيان في تطرفية سلبية ويكتشفان الاساسي في الهامشي والثانوي ، والحق الى جانب المتمرد والمدان والحقيقة في المحيطي وفي المشبوه . ويقابل الارتياب بكل مباشرة (immediateté) وبكل جوهرية البحث الصارم عن الوساطات والافتراضات والتبعيات الخفية . ويقابل نقد الاصول والاصوليين والاولويات تعصب يسعى الى البرهان في كل مكان عن صفة المنتج ، المقلّد ، والثانوي . ان الفكرة المادية التي تمر عبر عمل آدورنو ، ومسعاه من أجل إسقاط الاقنعة عن المواقف المثالية وقلب علاقات تكوين خاطيء ، وفكرته عن اولوية الشيء تجد ايضا ما يوازيها في منطق الاضافة لدى ديريدا . ان عمل التفكيك المتمرد يرمي بالفعل الى هدم التسلسل المألوف للمفاهيم الاساسية ، وقلب علاقات التاسيس وعلاقات السيطرة على المستوى المفهومي ، على سبيل المثال ، بين الكلام والكتابة ، بين المعقول والمحسوس ، بين الطبيعة والثقافة، بين الداخلي والخارجي ، بين الروح والمادة ، بين الرجل والمرأة . المنطق والبلاغة يشكلان احدى هذه الازواج المفهومة . يسعى ديريدا بشكل خاص إلى قلب اولوية المنطق على البلاغة ، اولوية كانت مقدسة منذ ارسطو .

لايتناول ديريدا هذه المسألة الخلافية من منظور تاريخ الفلسفة ، كما يفرض نفسه اليوم على الذهن . وإن فعل وجد نفسه ملزما على قياس مشروعه الخاص بالنظر إلى تقليد نمي من دانتي(Dante) الى فيكو (Vico) وبقي حيا – بفضل هامان (Hamann) وهمبولت (Humboldt) ودرويزن (Droysen) وحتى ديلتاي (Dilthey) وغادامر (Gadamer) . وبالفعل ، في هذا الخط ، عبر الاحتجاج

عن نفسه ضد اولوية المنطق الافلاطونية والارسططالية على البلاغة ، والتي يعيد ديريدا الصلة معها . فهو يسعى الى نشر سيادة البلاغة على ميدان المنطق ليحل المسألة المطروحة من خلال النقد الشامل الموجه إلى العقل. وكما بينا فهو لايرضى لابالجدل السلبي عند آدورنو ، ولا بالنقد الهيدجري للميتافيزيقا، فالأول يظل على الرغم من كل شيء اسير التعصب للعقل الذي يصف الجدل، كما يظل الثاني اسير الايمان السحري بالاصل الذي تتصف به الميتافيزيقا. فهيدجر لم يتخلص من مفارقة نقد ذاتي المرجع للعقل الا بمطالبته بوضع خاص للتذكر ، يعفيه من كل الزام نظري . يحتفظ هيدجر بالصمت حول ما يتصل بالطريق المميَّز الى الحقيقة. بالنتيجة يتطلع ديريدا، هو ايضا ،الى مثل هذا الطريق المتميز الى الحقيقة، ولكنه يرفض بأي شكل من الاشكال حق منحه هذا الامتياز . ولم يعد يبعد بقوة الاعتراض بعدم التماسك العملي ، اذ يجعله « بلا جدوى » .

ليس في الامكان طرح مسألة « التناقض » الا في ضوء مطالب التماسك التي تفقد سلطانها أو أنها ، على الاقل ، تلحق بمطالب اخرى — على سبيل المثال مطالب من المستوى الفني — حين يفقد المنطق أولويته التي كانت تؤول اليه تقليديا مقابل البلاغة . يمكن عندئذ لمن يمعن في التفكيك ان يتناول الاعمال الفلسفية بوصفها اعمال ادبية ويستوعب نقد الميتافيزيقا في محكات نقد ادبي لايطاله مذ ذاك ، نظرا لدوره ، سوء التفاهم المغرق في النزعة العلمية .

مذ نأخذ مأخذ الجد السمة « الادبية » لكتابات نيتشه ، فان نفاذ نقد للعقل يجب ان يقيَّم وفقا لمحكات نجاح بلاغي لا لمحكات التماسك المنطقي . ان مثل هذا النقد المناسب لموضوعه لايتناول مباشرة شبكة

العلاقات النظرية التي تتكون منها الحجج ، بل الاشكال المكوّنة للاسلوب ، هي التي تقرر قوة نص في الايضاح بصفاته الادبية، وفي فتح آفاق بصفاته البلاغية . وكما أن النقد الأدبي الذي،لايقوم بمعنى ما الا « باطالة » السيرورة « الادبية الملازمة لموضوعاته لايرجع الى العلم ، فإن تفكيك النصوص العظيمة للفلسفة التي تشبه في مسيرتها — بالمعنى الاوسع — مسيرة النقد الادبي ، لايخضع لمحكات مشاريع مخصصة لحل مشكلات معرفية محضة .

نتيجة لذلك يقوم دبريدا ، « بقطع دارة » المسألة التي يرى فيها آدورنو مسألة لامفر منها ويجعل فيها نقطة انطلاق لفكر هوية يزيح قناعه بنفسه عبر التفكر . ان المسألة تختفي بالنسبة لديريدا لان مشروع التفكيك لايترك نفسه يعرّف بالالزامات النظرية لفلسفة العلوم . لئن كان ديريدا يدعو مسيرته « تفكيكا » ، فذلك لانه مكلّف بابعاد التركيبات « الانطولوجية التي شيدتها الفلسفة طوال تاريخ العقل المتمركز على الذات . وعليه فان المسيرة التفكيكية لدى ديريدا ليست تحليلية بمعنى انها تطابق افتراضات او متضمنات متوارية بالاسلوب الذي تحرى فيه كل جيل اعمال الجيل السابق . على العكس تماما ، يقوم ديريدا بنقد للاسلوب ، مستخلصا ، في فائض الدلالة الخاص بالسافات الادبية لنص غير ادبي بطموحاته شيئا يشبه رسائل غير مباشرة حيث يكذّب النص ذاته مضمونه المتجلي. بهذه الطريقةيقوم ديريدا بارغام نصوص لهوسرل، لسوسور او روسو علىتقديم اعترافات، على الرغم من الفكر المعلن لمؤلفيها . وبفضل مضمونها البلاغي ، حين تقرأ بالاتجاه المعاكس تناقض ما تعلنه؛ على سبيل المثال اولوية الدلالة على الاشارة المؤكدة بشكل معان، اولوية الصوت على الكتابة اولوية المعطى الحدسي والحاضر المباشر على

الزيادة « الفارق » المؤجَّل (differance différé) . ليس اكثر من نص ادبي لايتم التعرف على البقعة العمياء في نص ما ، على مستوى المضامين المتجلية . فالعمه والبصيرة يتشابكان على المستوى البلاغي . وهكذا لايبلغ عالم الفقه تحديدات نص فلسفي ، مكوِّنة للمعرفة ، الا عندما يعالج النص كما يريد له ان يكون – اي بوصفه نصاً أدبياً .

غير ان التفكيك يظل مع ذلك عملا تعسفيا لو اقتصرنا على « الابتعاد » عن النص الفلسفي (او العلمي) بتقديمه بمثابة نص ادبي . لايمكن لديريدا ان يحقق هدف هيدجر ، وهو التفجير من الداخل لاشكال الفكر الميتافيزيقي بوساطة مسيرة بلاغية بشكل اساسي الا اذا كان بالامكان «بيان»انه لاحقا لامتحان معمق يختفي الفرق في الجنس بين الفلسفةوالأدب. تريد المسيرة التفكيكية هي ذاتها القيام بهذا البرهان ؛ وكل حالة تفكيك جديدة تُقَدِّم مرة اخرى ، البرهان على استحالة ارجاع لغات الفلسفة والعلم الى الغايات المعرفية وحدها ، على نحو يحذف منها كل عنصر مجازي وبلاغي بشكل محض وان يحررها من كل مكون ادبي . ان ممارسة التفكيك توحي بهشاشة هذا الفرق في الجنس بين الفلسفة والادب وتتلاشى ، « كل»فروق الجنس في جملة نصية اجمالية تضم كل شيء. ديريدا في جعله من هذا المجموع جوهرا يتحدث عن «نص عام» . ان مايبقى هو الكتابةالتي تكتب ذاتها ، بوصفها الوسيط حيث يتشابك كل نص مع النصوص الاخرى . وقبل ان يتجلى ، كل نص ، وكل جنس خاصين قد فقدا سلفا استقلالهما لصالح سياق يلتهم كل شيء لصالح سيرورة توالد نصي يتعذر ضبطها . ذلك ما يؤسس اولوية البلاغة التي تتناول الخصائص

العامة للنصوص على المنطق بوصفها نظام قواعد لا يخضع له إلا بشكل استثنائي بعض انماط القول المحدودة التي يترتب عليها تقديم الحجة .

II

ان استحالة « الهدم » في التقليد الفلسفي الى « تفكيك » ، استحالة لاتسترعي الانتباه في البداية ، تزيح ، في الحقيقة ، النقد الجذري الموجّه ضد العقل إلى مجال البلاغة وهكذا تفتح له دربا يتيح له الهروب من مأزق سمته الذاتية المرجع ؛ أي الحقيقة ، ولاحقا لهذا التغيير في الشكل ، سيعترف من يستمر بتوجيه اللوم إلى نقد الميتافيزيقا بوصفه مفارقة بأنه أخطأ بحق هذا النقد لكونه أسير الروح العلموية . يبقى ان مثل هذه الحجة لايؤثر الا شريطة صحة الفرضيات الثلاث التالية :

١) ليس النقد الادبي مشروعا علميا في المقام الاول ، بل يخضع لمحكات موضوعاته الادبية ذاتها .

٢) بقدر مالا يوجد فرق في الجنس بين الفلسفة والادب ، يكون من الممكن استخلاص المضامين الاساسية للنصوص الفلسفية بنقد من النموذج الادبي .

٣) تعني اولوية البلاغة على المنطق ان البلاغة تملك كفاءة اجمالية للحكم في الخصائص العامة لمجموعة نصية تتضمن كل شيء ، حيث تنتهي كل الفروق في الجنس الى التلاشي . وبالفعل ، كما ان الفلسفة والعلم لايشكلان عالمين منفصلين ، كذلك لايشكل الفن والادب مجالا للتخييل يمكنه تاكيد استقلاله مقابل النص العام .

تشرح الفرضية الثالثة الفرضيتين الثانية والاولى ، بمقدار ما ترفع عن مصطلح « النقد الادبي » خصوصيته . يقدم النقد الادبي بلا ريب نموذجا بقدر ما يتكلم عنه تاريخه الطويل ، غير انه نموذج مسيرة عامة ، اي نموذج نقد متخصص في الخصائص البلاغية التي تمثلها كل الاقوال ، سواء كانت يومية ام لا . ان مسيرة التفكيك تفيد من هذا النقد المعمم كيما تبرز فائض الدلالة البلاغية التي تمثلها النصوص الفلسفية والعلمية ؛ وذلك على حساب معناها الظاهر . ان ما يطمح اليه ديريدا — هو ان يجعل من « التفكيك » وسيلة تتيح للنقد الجذري للعقل ، الذي ينمو منذ نيتشه ، ان يتخلص من مأزق خاصته الذاتية المرجع على نحو مفارق — لايملك اذن اي مرتكز آخر عبر القضية الثالثة .

توجد هذه القضية ذاتها في مركز الاستقبال المتحمس الذي عرفته كتابات ديريدا في الكليات الادبية في بعض الجامعات الامريكية التي تحتل مراكز الصدارة (١).ان النقد الادبي،في الولايات المتحدة الذي تأسس منذ زمن بعيد بوصفه علما اكاديميا، وبالتالي يتم في اطار البحث العلمي ، لقد رافق هذا التاسيس منذ البداية تساؤل قلق حول الصفة العلمية للنقد الادبي . ومن المؤكد اتسع استقبال ديريدا — على خلفية هذا

---

(١) هذا صحيح قبل كل شيء بالنسبة للنقاد بول دومان (P. de Man) جوفري هارتمان (G. Hartman) هيليس ميلر (H. Miller) وهارولد بلوم (H.BLoom) في جامعة ييل (Yale) ارجع الى منشورات آراك (Arac) جودزيش (W. Godzieh) ومارتان (W. Martin) « نقاد ييل » (The Yale Critics: Deconstruction In America, Minneapolis, 1983.

الى جانب جامعة ييل ، جامعة ماريلاند (بالتيمور) وجامعة كورنل (ايتاكا) كلها مراكز هامة لحركة التفكيك .

الشك المستوطن ، ولكن ايضا على خلفية القطيعة مع « النقد الجديد » حركة سادت خلال عقود عديدة وكانت مقتنعة باستقلال العمل الشعري ومرتبطة بالاقاويل العلمية للبنيوية . في مثل هذا السياق ، كانت فكرة التفكيك تمتلك كل الفرص لتتوطد بقدر ما ان مقدماتها المعارضة تماما ، كانت تقدم للنقد الادبي مهمة ذات قيمة لايطالها الشك . يرفض ديريدا بالفعل استقلالية العمل الشعري والمعنى الحرفي للظاهر الفني بالقوة التي ينكر فيها على النقد إمكان بلوغه وضعاً علماً. وفي الوقت ذاته يقدم النقد الادبي نموذجا لمسيرة مع تجاوز ميتافيزيقا الحضور والعصر المتمركز على المنطق ، ترى نفسها مكلفة بمهمة يمتد اثرها ببساطة على التاريخ العام .

ان تسوية الفرق في الجنس بين النقد الادبي والادب يحرر العمل النقدي من الالزام المؤسف بالخضوع لمحكات شبه علمية ، وفي الوقت ذاته يرفعه الى ما فوق العلم ، الى مستوى فاعلية مبدعة . لم يعد النقد ملزما بأن يدون ذاته كمسيرة ثانوية فهو يكتسب قيمة ادبية . ان نصوص ميلر ، وهارتمان ، ودومان ، تشهد على الوعي الجديد القائل بان « النقاد لم يعودوا اكثر طفاية من النصوص التي يشرحونها وذلك بقدر مايسكن كلاهما النص مضيف اللغة السابقة في وجودها والتي تتغذى بدورها ، متطفلة على الكرم الذي تمنح به النصوص ضيافتها » . ينفصل دعاة التفكيك عن التصور التقليدي عند ماتيو آرنولد (M.arnold) القائل بأن مهمة النقد هي مهمة ثانوية : « يفيض النقد مذ ذاك على الادب ويتخاص من الدور الحقير الذي حدّده له ماتيو ارنولد مضطلعا بمتعة

لانظير لها بحرية اسلوب في الشرح (١) » . وهكذا يعالج بول دومان في كتابه الاكثر ألمعية نصوصا نقدية للوكاتش (Lukàcs) بارت (Barthes) بلانشو (Blanchot) وجاكويسون (Jacobson) وفقا للطريقة ذاتها وبارهاف يخصص عموما للنصوص الادبية :

« وبقدر ما أنها ليست من المجال العلمي ، تجب قراءة النصوص النقد بوعي الغموض ذاته الذي يمنح لدراسة النصوص الادبية غير النقدية (١) »

وعليه ، لئن كان تشبيه النقد الادبي بالابتكار الادبي امرا هاما ، فان الوزن المتزايد للنقد الادبي يكون هاماً بالقدر نفسه بمقدار ما يسهم في عمل النقد الميتافيزيقي . ان اعادة القيمة هذه ، التي تمت بفضل نقد الميتافيزيقا تستدعي تتمة — تذهب في الاتجاه المعاكس — لشرح ديريدا لتسوية الفرق في الجنس بين الادب والفلسفة . يذكّر جوناتان كولر (J.culler) بالمعنى الاستراتيجي الذي يمنحه ديريدا لمعالجة النصوص الفلسفية وفقا لمناهج النقد الادبي ، وهو بالفعل يهدف الى الطلب من النقد الادبي معالجة النصوص الادبية بوصفها نصوصاً فلسفية . ان التمييز المحتفظ به بحزم بين النوعين جُعِل نسبيا في الوقت ذاته تمييز «اساسي للبرهان؛ ان على القراءة الفلسفية الاكثر صدقا لنص فلسفي قراءة تتناول العمل كعمل ادبي ، كبناء تخييلي وبلاغي حيث تتحدد عناصره ونسقه بمطالب نصية مختلفة » . وعندئذ يتابع : « وبالمقابل ربما

---

(1) Ch. Norris, Deconstruction, Theory And Practice, Londres New– York, 1982, PP. 93 et 98 .

(1) P. de Man, Blindness and Insight, Minneapolis, 2e ed. 1983, P. 110.

تكون القراءات الاقوى والاصح للنصوص الادبية هي التي تعالجه كحركات فاسفية باستخلاص متضمنات علاقاتها مع التعارضات الفلسفية التي تدعمها (١) » . هذا النوع من الافتراض الثاني يقرأ اذن كالتالي:

٢) بقدر ما لايوجد اي فرق في الجنس بين الفلسفة والادب ، يضطلع نقد الميتافيزيقا بالكفاءة لبلوغ المضمون الاساسي للنصوص الادبية .

وبناء عليه فان القضيتين (٢) و (٢)َ تحيلان الى اولوية البلاغة على المنطق كما اعلنت في القضية (٣) . ولهذا يحرص نقاد الادب الامريكيون على توسيع مفهوم ادب « عام » يضم كل اشكال البلاغة ويقابل « النص العام » عند ديريدا . مع المفهوم التقليدي للفلسفة الذي ينكر الاسس المجازية للفكر الفلسفي ،يتم تفكيك مفهوم الادب المقتصر على«التخييل»: « ان مفهوم الادب او القول الادبي متضمَّن في عدة تعارضات رتبوية بصوَّب التفكيك نحوها : الجاد وغير — الجاد ، الحرْفي والمجازي ، الحقيقة والخيال(. . .). يبرهن التفكيك على كوْن هذه الرتبويات ملغومة بعمل النصوص التي تقترحها وبهذا تغير وضع اللغة الأدبية . تتبع عندئذ ، على شكل قضية شرطية ، قضية يرتبط بها كل شيء ، الا وهي القضية الجديدة للنقد الادبي عن ذاته بعد ان استردَّ قيمة عبر نقد للميتافيزيقا والحل التفكيكي للتناقض الادائي الذي يرتكبه نقد للعقل ذاتي المرجع : « لئن كانت اللغة الجادة هي حالة خاصة من اللغة غير الجادة ، ولئن كانت الحقائق تخييلات نسيت خصائصها التخييلية ،

(1) J. Culler, On Deconstruction, Op. cit., P. 150.

فالادب لن يكون عندئذ مرجعا مشتقا ، طفيليا من اللغة . على العكس ، يمكن النظر الى اساليب القوى الاخرى بمثابة حالات خاصة من ادب معمّم او من كتابة اولى .»(١) ابيان ما اذا كان بالامكان حقا الدفاع عن هذه القضية ، وبقدر ما ان ديريدا لا يتميز بتذوقه للحجة فإنني أفضل ان اتابع من مريديه — من نقاد الادب — هؤلاء الذين صنعوا أنفسهم في السياق الانغلوساكسوني للمحاجة .

يعيد كولر ، بوضوح كبير ، بناء النقاش القليل الشفافية بين جاك ديريدا وجون سيرل (J.searle) كيما يبين ، بمناسبة تناول نظرية افعال الكلام لاوستين (Austin) ان كل محاولة لرسم حدود الميدان اليومي للغة السوية مقابل الاستعمال « غير — المألوف » ، « المختلف » مقارنة بالحالات المقننة لايسعها الا ان تخفق . ان دراسة ماري لويز برات (M.L.Pratt) أكملت وأيدت على نحو غير مباشر فكرة كولر لنظرية افعال الكلام ، التي تسعى إلى البرهنة ، بخصوص الشاعرية البنيوية، على ان المحاولة لرسم حدود غير اليومي (اللامالوف) للقول التخييلي بالمقارنة مع القول اليومي تخفق هي ايضا (ارجع الى الجزء III) . ولكن لنبدأ بالجدل بين ديريدا وسيرل (١) :

---

(1) J. Culler, Op. cit., P. 181 .

(١) في مقاله « توقيع ، حدث، وسياق («Signature, événement,contexte») in Marges P. 389 : يخصص ديريدا الجزء الاخير لمناقشة مع نظرية اوستين ويجيب سيرل على هذا : « تكرار الفروق » اجابة على ديريدا :

«Reiterating the Differences, a reply to Derrida,» in Glyph, n° 1 1977, P. 198

وقد نشر جواب ديريدا بعنوان :

«Limited Inc». in Glyph no 2, 1977, P. 202.

في هذا الجدال المعقد ، يشدد كولر اولا على نقطة الخلاف الرئيسية التي تتعلق بالتمييز التمهيدي على الصعيد المنهجي ، بلا اهمية في الظاهر ، ما اذا افلح اوستين — او اخفق — في عمله . يسعى اوستين الى تحليل القواعد التي يمتلكها المتكلمون من ذوي الكفاية حدسيا والتي يمكن ، وفقا لها ، تحقيق افعال كلام نموذجية بنجاح . ويشرع بهذا التحليل بخصوص جمل اعلنت « بجدية » ، بسيطة قدر المستطاع ، ومستعمله بالمعنى « الحرفي » في الممارسة اليومية « السوية » . وهكذا يلاحظ ان الوحدة التحليلية لفعل الكلام المقنن ترجع إلى عدد من التجريدات . يتناول منَظّر افعال اللغة مجموعة من الصيغ المستعارة من اللغة السوية حيث استبعدت كل الحالات المعقدة ، المشتقة ، الطفيلية والشاذة . يستند هذا التحديد على تصور للاستعمال « العادي » او السوي للغة ، ههنا مفهوم يضع ديريدا موضع الشك ، صفته التافهة وتماسكه في آن معا . قصد اوستين واضح : « فهو يريد تحليل الخصائص العامة ولنقل « للوعد » بخصوص حالات حيث يعمل اعلان مثل هذه الجمل فعليا بوصفها واعدة . غير انه توجد سياقات حيث تفقد هذه الجمل نفسها القوة المتحققة في المنطوق (Illocutoire) لوعد ما . ان وعدا ما اعلن على خشبة المسرح ، او استعمل في قصيدة ، اوحتى في كلام منفرد (مونولوج) هو وعد عديم القيمة ولا وزن له » (١) . والامر نفسه لوعد يظهر في ذكر نص او يكتفي بالاشارة اليه . في هذه السياقات . لانتعامل مع استعمال للجملة الأداتية المقابلة تكون « جادة » تتضمن « قوة الالزام » ،

(1) J. Austin, Quand dire, c' est faire, trad. G. Lane, Paris 1970, P. 45.

واحيانا نتعامل مع استخدام « غير حرفي » بل مشتق وطفيلي » . ان انماط الاستعمال التخييلية ، الممثّلة او غير المباشرة هي أنماط «طفيلية» — لاينبي سيرل عن تكرار ذلك — بمعنى انها تفترض منطقيا امكان الاستعمال الجاد ، والحرفي ، والمزوّد بقوة الزام جمل مناسبة نحوياً* للوعد. يستخلص كولر بشكل اساسي من نصوص ديريدا ثلاثة اعتراضات ترمي الى بيان استعصاء مثل هذا الاجراء ويفترض منها بالاضافة الى ذلك ان تبين ان التمييزات الشائعة بين انماط القول الجادة والممثّلة ، الحرفية والمجازية، اليومية والتخييلية ، العادية والطفيلية لن يكون بوسعها الا ان تتداعى .

أ) بحجته الاولى يبين ديريدا صلة غير مقبولة بين الخاصة القابلة للذكر والاعادة من جهة . والخاصة التخييلية للغة من جهة اخرى . وحسبما يرى فان ذكر وعد لا يكون ثانويا الا في الظاهر مقابل وعد يقدم مباشرة ؛ ذلك لان اعادة غير مباشرة لعبارة ادائية في ذكر نص هي شكل من اشكال التكرار ، فبمقدار ما تفترض السمة القابلة للذكر امكان التكرار وفقا لقاعدة، واذن السمة المتواضع عليها يعود إلى جوهر كل عبارة مولّدة (Généré) بشكل اتفاقي — واذن ايضا إلى جوهر عبارة ادائية — ان تكون قابلة للذكر وبالمعنى الاوسع قابلة لاعادة تخييلية: « اذا لم يكن ممكنا لشخصية في نص مسرحي ان تقطع وعدا فانه لايمكن وجود وعد في الحياة الواقعية ، ذلك ان ما يجعل الوعد ممكنا ، حسب اوستين هو وجود اجراء تمت المواضعة عليه ، وصيغ يمكن تكرارها . ولكي اتمكن من قطع وعد في الحياة الواقعية ، لابد من وجود اجراءات

م * من زاوية القواعد .

اوصيغ قابلة للتكرار كما يتم استعمالها على خشبة المسرح . فالتصرف الجاد هو دور من جملة الادوار (١) » .

من الواضح ان ديريدا يفترض في هذه الحجة مايريد البرهان عليه،اي أن كل مواضعة تجيز تكرار افعال نموذجية لاتتصف بصفة رمزية وحسب ، بل ايضا تتصف بطبيعتها، بصفة تخييلية.ان عدم تميُّز المواضعات التي تنظم لعبة ما في المرجع الاخير ، عن معايير العمل امر يظل بحاجة إلى البرهان.وبالفعل ،يذكر اوستين نص وعد بمثابة مثال لشكل مشتق او طفيلي ، لان شكل الاعادة غير المباشر يجرد الوعد المذكور عن قوته المتحققة في المنطوق (Illocutoire) ، ومن جراء هذا ينتزع من السياق الذي « يعمل » فيه وبالتالي تنسق افعال ذوات مختلفة تشارك في تبادل ولكنه ايضا ينتزع من السياق حيث تثير نتائج لها دلالتها في العمل . وحده فعل الكلام « هو ذو فاعلية بوصفه فعلا » كل مرة يتحقق بالفعل وحيث الوعد المنقول او المذكور يرتبط بالمنظور النحوي* .ان وضع اطار يلغي القوة المتحققة في المنطوق (Illocutoire) يشكل من جانب آخر الجسر بين الاعادة بشكل ذكر والتقديم التخييلي . من المفروغ منه ان فعلا مسرحيا ما يرتكز هو ايضا الى اساس افعال يومية (الممثلون ، المخرج ، العاملون على الالات وموظفو المسرح) ، وفي اطار هذا السياق يمكن للوعود ان تعمل « بشكل آخر » غير شكلها « على المسرح » ، اي بادخال قوة الالزام ذات الدلالة بالنسبة لتتمة العمل . لايحاول ديريدا على الاطلاق

(1) J. Culler, Op. cit., P. 119.

م * ترجمة لكلمة grammatical .

« تفكيك » هذا النمط الممتاز لعمل اللغة اليومي في الفاعلية التواصلية في قوة الالزام المتحققة للعبارات اللغوية اكتشف اوستين تنسيقا للافعال الذي يُخْضِع القول العادي الموجود في الممارسة اليومية، إلى القيود اخرى غير تلك التي يعرفها القول التخييلي، لعب الدور والحديث الداخلي . تسمح القيود للافعال المتحققة في المنطوق بنشر قوة تنسيق الافعال واثارة نتائج ذات دلالة من اجل العمل تحدد مجال اللغة « العادية » يمكننا تحليلها بوصفها افتراضات مُنَمْذَجة (Idéalisante) لابد لنا من افتراضها في العمل التواصلي .

ب) ان الحجة الثانية التي يقدمها كولر مع ديريدا ضد اوستين وسيرل تتصل بمثل هذه النمذجات (Idealisation) . على التحليل المعمّم لافعال الكلام ان يكون قادرا على تحديد الشروط العامة للسياق التي تسمح بالنجاح المتحقق في المنطوق لافعال كلام مقننة . سيرل هو الذي قام بهذا العمل بشكل خاص (١) . تتغير دلالات تعبيرات الكلام وفقا للأشكال المتغيرة للسياق ؛ يضاف الى ذلك ان الظروف تتصف بانفتاحها الدائم لتحديدات اكثر دقة . من خصائص اللغة التي نتكلمها سماحها لنا بعزل العبارات عن سياقها الاصلي ونقلها الى شروط وظروف اخرى ؛ يتحدث ديريدا هنا عن « تطعيم » . بهذا الشكل يمكننا ان نتخيل لفعل كلام مثل « وعد بالزواج » ظروفا جديدة على الدوام، وعلى الدوام غير متوقعة ؛ ان تحديد شروط سياقية عامة لايلقي اي حد طبيعي : « لنفترض ان الشروط المطلوبة

(1) J. Searle, Les Actes de Langage, trad. H. Pauchard, Paris 1972; ID, Sens et Expression, trad. J. Proust, Paris, 1979.

لحفل زواج قد لُبيِّت،ولكن احد الاطراف كان تحت تاثير تنويم مغنطيسي او ان الحفل لاعيب فيه ولكنه عُدّ كـ« تكرار »او اخيرا بينما كان المتحدث راعيا كنسيا اجيز له القيام بمراسيم الزواج وان الزوج حصل على الاجازة ثلاثة من الاشخاص كانوا يعملون بهذه المناسبة في مسرحية كانت — بالصدفة — تتضمن حفل زواج . » (١) ان هذا التنوع في الظروف الذي يؤثر في الدلالة يفلت بشكل اساسي من كل محاولة تسعى إلى إيقافه او ضبطه بمقدار مايستحيل استنفاذ الظروف او السيطرة عليها مرة واحدة ، ولكل مرة ، من الزاوية النظرية . يبين كوار بشكل مقنع بأن اوستين هو ايضا لايستطيع الهرب من هذه الصعوبة باللجوء الى مقاصد المتحدثين والسامعين . ان ما يقرر مصداقية الحفل ليست افكار العروس او العريس او الكاهن بل اعمالهم والظروف التي نفذت فيها : « ان ما يؤخذ في الحساب هو امكان القبول بالوصف اي اذا اوجدت خصائص السياق موضوع السؤال اطارا يؤثر في القوة المتحققة للعبارات » (٢) .

لقد رد سيرل على هذه الصعوبة بتحديده ان المعنى الحرفي لجملة لايحدد كليا شروط مصداقية فعل الكلام الذي يستعمل فيه ، ولكنه يرتبط بالاضافة الضمنية التي يقدمها نظام افتراضات مسبقة في الاساس فيما يتصل بسواء الشروط العامة للعالم . ان هذه القناعات قبل التفكرية ذات صفة اجمالية في الاساس ، ويستحيل استنفاذها بعدد محدود من التحديدات . ونتيجة لذلك فإن دلالات الجمل مهما كان كمال تحليلها ،

(1) J. Culler, Op. cit., P. 121.

(2) J. Culler, Op. cit., P. 123.

لاقيمةلهاالا بالنسبة إلى المعرفة اولية مشتركة ومكونة للعالم المعاش لطائفة لغوية . يشدد سيرل بعد هذا على حقيقة ان هذه الصفة العلائقية لاتقدم اطلاقا نسبية الدلالة التي يريد ديريدا اثباتها . طوال ما تعمل قواعد اللغة ولاينهار الفهم المسبق المكوّن للعالم المعاش يبدو ان المعنيين يعتمدون بحق على شروط عالم يُفترَض « كونه سوياً » في داخل طائفتهم اللغوية. وفي الحال حيث تغدو بعض القناعات الاساسية اشكالية يقبلون بالاضافة الى ذلك ، بامكـــان بلوغهم مبدئيـــا الى اتفاق يُبَرَّر عقلانيا . ههنـــا افتراضان قويان ، اي من النوع المتـَمـْذ ِج ، (Idealisante) الا ان هذه النمذجة (Ideatisatio n) لا تكون تعسفية على الاطلاق متمركزة على العقل الذي يفرضه المنظّر لظروف لايمكن كبحها كيما يمارس عليها ما يشبه الضبط ؛ انها افتراضات يلزم المعنيون بافتراضها بمقدار ما ينبغي ان تكون الفاعلية التواصلية ممكنة بشكل عام .

ج) ان نتائج اخرى لوضع الواقع ذاته يمكنها ايضا ان تسمح بتوضيح دور الافتراضات الاولية المنمذجة (Idéalisante) وبقدر ما تكون السياقات (او الظروف) متغيرة وقابلة للمد في اي اتجاه يمكن للنص نفسه ان يتقبل قراءات مختلفة ؛ انه النص ذاته الذي يجعل ممكنا الفاعلية التي يتعذر ضبطها لتاريخه . غير انه لايمكن لديريدا ، استنادا الى هذه الفكرة التأويلية الجليلة ، ان يستنتج توكيده المفارق بشكل مقصود والقائل بأن كل شرح هو بالضرورة شرح « خاطيء » وكل فهم هو سوء فهم : يبرر ج . كولر القضية «كل قراءة هي قسيئة» (Every reading is misreading) على النحو التالي : « اذا

كان من الممكن فهم نص ما ، فان هذا الفهم ، من حيث المبدأ ، قابل للتكرار عند قراء مختلفين ، وفي ظروف متنوعة . وبالطبع فان افعال القراءة او الفهم هذه ليست متماثلة . فهي تتضمن تعديلات واختلافات تُعدُّ قليلة الاهمية. وهكذا يمكننا القول بأن الفهم هو حالة خاصة من الفهم الخاطيء ، اشتقاق او تحديد خاصان من الفهم الخاطيء . فهو فهم خاطيء ليس لاخطائه كبيرأهمية . » (١) : غير ان كولر يهمل نقطة تفصيلية . وبالفعل ، ان انتاجية سيرورة فهم لاتطرح مشكلة بشرط وحيد اي ما دام المعنيون يمسكون بنقطة ارتكاز لتفاهم فعلي ممكن يمنحون بوساطته الدلالة « نفسها » للعبارات «نفسها» . كمايبين ذلك غادامر (Gadamer) ان الجهد التفسيري الذي يسعى إلى تجاوز المسافات الزمنية والثقافية يستمر في التوجه نحو اتفاق ممكن، يتحقق بالفعل.

تحت ضغط الممارسة اليومية للتواصل ، الذي يلزمنا باتخاذ قرارات لايمكن للمعنيين ان يتخلوا عن اتفاق يسمح بتنسيق الافعال . كلما ابتعدت الشروح عن هذه « الحالة الجدية » كلما تمكنت فعليا من التحرر من الافتراضات المنمذجة (Idealisant) لاجماع قابل للتحقيق : غير انه لايمكنها (الشروح) على الاطلاق ان تنعتق كليا من الفكرة القائلة بضرورة امكان نقد الشروحات الخاطئة بوساطة اتفاق قابل للتحقيق مثاليا (Idealement) . ان الشارح لايفرض هذه الفكرة على موضوعه ، وبتبنيه للاتجاه الادائي للملاحظ معني ، فانه ، على العكس ، يستعير ، هذه الفكرة من هؤلاء المعنيين مباشرة والذين لايمكنهم « العمل على نمط التواصل الا شريطة الرجوع الى دلالات

(1) J. Culler, Op. cit., P. 176.

متماثلة بين الذوات . » ان ما اعارض به نظرية ديريدا ليس اذن وضعية فيتغنستاين للألعاب اللغوية. وليست الممارسة المعتادة كل مرة للغة هي التي تقرر الدلالة التي تمنحها في وقت ما لنص او لعبارة ! على العكس من ذلك ، فان ألعاب اللغة لاتعمل الا لانها تفترض عمليات نمذجة (des idealisations) تتجاوز اللغة اللعب اللغوية وينبثق عنها منظور اتفاق قابل للنقد باسم بعض مطالب المصداقية ؛ ذلك هو شرط ضروري لكل تفاهم ممكن . وهكذا فان لغة تعمل تحت ضغط مثل هذه الشروط تخضع لاختبار مستمر . ان الممارسة اليومية للتواصل حيث يُلْزَم الممثلون بالتفاهم حول وقائع موجودة في العالم، تخضع لاختبارات ملزمة جُعِلَت ممكنة بافتراضات منمذجة الصورة المثالية (Idealisante) . وبالاستناد الى هذه الاختبارات يمكننا التمييز مع اوستين وسيرل بين الاستعمال « العادي » والاستعمال « الطفيلي » للغة .

III

حتى هذه اللحظة ، لم أنتقد القضية الثالثة لديريدا — القضية الاساسية الا بقدر ما دافعت (ضد حجج ديريدا كما اعاد كولر بناءها) عن امكان تحديد اللغة العادية مقابل اشكالها « المشتقة ». لم أبين بعد باي شكل يمكن تحديد القول التخييلي مقابل الاستعمال المألوف ، اي الاستعمال اليومي للغة . ذلك هو الجانب الاهم بالنسبة لديريدا . لئن كان « الادب » و « الكتابة » يشكلان نموذج مجموعة نصية عامة لايمكن الاحاطة بها

حيث تنتهي كل الفروق النوعية الى التلاشي إن يكون بامكانهما التميُّز عن اشكال القول الاخرى بتشكيل مملكة مستقلة للتخييل . بالنسبة للمتحيزين لديريدا، بين نقاد الادب الامريكيين ، تكون قضية استقلال العمل الادبي غير مقبولة ، كما قلنا من قبل ، بمقدار ما يسعون إلى الانفصال عن صورية النقد الجديد (New Criticism) وعن الجمالية البنيوية .

في الاصل، حاول بنيويو (structuralistes) براغ تمييز اللغة الشعرية عن اللغة العادية آخذين في حسابهم علاقاتها المختلفة بالحقيقة المجاوزة للغة (Extralinguistique) وبمقدار ما تتجلى اللغة في « وظائف تواصل » يترتب عليها انشاء علاقات بين التعبير اللغوي ، المتحدث والمستمع ، وحال الامور المقدمة ؛ هذا ما اشار اليه بوهلر (Bühler) في مخططه الرمزي (Sémiotique) بالوظائف الرمزية للتعبير ، للنداء والتقديم (١) . وفي المقابل ، بمقدار ما تملأ اللغة وظيفة شعرية ، فانها تتحقق في العلاقة التفكرية بين التعبير اللغوي ونفسه . ولهذا فان العلاقة بالموضوع ، بالمضمون الاخباري ، بقيمة الحقيقة وبشكل عام ، بشروط المصداقية هي علاقة غريبة عن اللغة الشعرية ؛ إن العبارة تكون شاعرية بمقدار ما ترمي الى شكلها اللغوي الخاص . لقد دمج رومان جاكوبسون هذا التعريف ضمن مخطط وظيفي موسع ؛ فهو يعزو إلى كل العبارات (اضافة الى الوظائف الاساسية للتعبير عن مقاصد المتحدث ، وانشاء علاقات بين شخصية ، وعرض احوال الاشياء التي ادخلها بوهلر ، ووظيفتين اخريين تتعلق بالصلة وبالمدونة) يعزو إليها وظيفة شعرية تحكم « مرمى

(1) K. Bühler, Sprachtheorie (Iena, 1934) , Stuttgart, 1965 P. 24.

الرسالة بوصفها كذلك . ان اهتمامنا بالتوصيف المعمق للوظيفة الشعرية هنا (حيث نُقل مبدأ التكافؤ من محور الانتقاء الى محور التأليف) اقل من اهتمامنا بنتيجة موحية هامة لمسألتنا الخاصة برسم الحدود: «كل محاولة لارجاع دائرة الوظيفة الشعرية إلى الشعر ، او احتجاز الشعر داخل الوظيفة الشعرية لن تؤدي الا الى تبسيط مفرط وخادع .فالوظيفة الشعرية ليست الوظيفة الوحيدة لفن اللغة انها وحسب الوظيفة « السائدة ، المحددّة » ، بينما لاتقوم ، في الفاعليات اللغوية الاخرى ، الا بدور ثانوي ، اضافي . هذه الوظيفة التي « تبرز بوضوح جانب الاشارات الملموسة » تعمق بهذا بالذات التفريع إلى إشارات وأشياء . وهكذا فان الالسنية التي تعالج الوظيفة الشعرية لايمكنها تحديد نفسها بمجال الشعر.»(١)فالقول الشعري لايتميز اذن الا باولوية القوة البانية لوظيفة ما تؤدى على الدوام بالاقتران مع وظائف أخرى للغة .

يستند ريشار اوهمان (R. Ohman) الى معالجة اوستين ليحدد بهذا المعنى الطبيعة الشعرية للغة . بنظر اوهمان ، يتصل الأمر بشرح الصفة التخييلية للعمل الادبي بتعبير آخر توليد المظهر الجمالي ، الذي يفتح على اساس الحياة اليومية المستمرة عريناثانيا انساخ نوعياً عن الواقع . ان ما يميز اللغة الشعرية هو قدرتها على « ابداع عالم » : « ان عملا ادبيا يخلق عالما (. . .) بتقديمه للقارىء افعال كلام « مُحرّفة» وناقصة يكملها بتقديم الظروف المناسبة . » (١)

(1) R. Jakobson, « Linguistique et poétique », in Essais de Linguistique Générale, trad. N. Ruwet, Paris 1963, P. 218.
(1) R. Jakobson, Op. cit., P. 218.

إن نزع الامكان (dépotentialisation) الخاص بأفعال الكلام ؛ الامكان الذي يجعل ممكناً ابداع التخييلات ، تكمن في حقيقة ان هذه الافعال جُرِّدت من قوتها الأدائية في المنطوق ولا تحتفظ بدلالات المؤدى في المنطوق الا منعكسة ، اذا جاز القول ، باعادة انتاج غير مباشر بذكر نص : « ان عملا ادبيا هو قول تكون الجمل فيه محرومة من القوى التي ترتبط عادة بها في الفعل المنطوق : فقوته الأدائية هي قوة ايمائية (...). بتعبير ادق يفترض ان عملا ادبيا يقلد مجموعة افعال كلام لاتتمتع بأي وجود آخر في الواقع . وبعمله بهذا الشكل ، يقود القارىء الى تصور متحدث ، وموقف ، وجملة من الاحداث الاضافية الخ » (١). ان وضع القوة الأدائية للمنطوق بين هلالين تضع في الاحتمال العلاقات مع العالم حيث تندرج افعال كلام بفضل قوتها الأدائية وتعفي هؤلاء الذين يشاركون في التبادل من وجوب التفاهم حول امر ما موجود في العالم ، بالاستناد الى افتراضات فكرية منمذجة (Idealisante) بشكل يمكنهم من تنسيق مشاريعهم للعمل وعلى هذا الشكل يمكنهم من الالتزام بمتابعة العمل : « بمقدار ما تكون أشباه افعال الكلام في الادب » غير مكلَّفة بتسيير افعال العالم — الوصف ، والتشجيع ، اجراء عقد الخ — ، يمكن للقارىء ان يعيرها انتباها بشكل غير ذرائعي . » (٢) ان تحييد قوى الالزام تخلص الافعال التي تؤدي في المنطوق المستبعدة من الضغط الذي تمارسه عليها ممارسات التواصل اليومية التي تلزمنا باتخاذ قرارات ؛ وتبعدها عن دائرة القول العادي وهكذا تمنحها قدرة ابداع عوالم جديدة ، او تمنحها بالأحرى القدرة على القيام ببرهان خالص عن قوة الانفتاح على العالم والخاصة بالتعابير المجدِّدة للغة . ان هذا التخصص

(1) R. Ohman, Op. cit., P. 14 .

(2) R. Ohman, Op. cit., P. 17 .

بوظيفة الانفتاح على العالم ، الخاص باللغة ، يفسر السمة الخاصة الذاتية — المرجع (Autoreférentialité) المميزة اللغة الشعرية ، التي شدد عليها جاكوبسون وبسببها. يطرح هارتمان هذا السؤال البلاغي : « أليست اللغة الادبية هي الاسم الذي نعطيه لاسلوب حيث يكون الاطار المرجعي على شكل يبرز الكلمات بوصفها كلمات (او حتى بوصفها أصوات) ؛ بدلا من كونها مباشرة دلالات يمكن استيعابها (١) ؟

ترجع ماري ل. برات الى دراسات أوهمان (٢) ، لتدحض في اتجاه ديريدا ، قضية استقلال العمل الادبي ، ولكن بالاستناد الى نظرية افعال اللغة . وترى ان السمة التخييلية ووضع القوة الأدائية في المنطوق بين هلالين ، وكذلك الفصل بين اللغة الشعرية وممارسة التواصل اليومية لا تشكل محكات مميزة وذلك بقدر ما تمتزج اقوالنا اليومية بعناصر تخييلية للغة مثل « النكتة » ، السخرية صور الأمل ، القصص والحكم والتي لا تشكل على الاطلاق عالماً مستقلا ، متميزاً عن « شؤون العالم » . وعلى العكس ، الكتب غير التخييلية — مذكرات ، قصص سفر ، روايات تاريخية — وكذلك الروايات القائمة على مفتاح أو المغامرات المثيرة المؤسسة على احداث واقعية ، مثل رواية « بدم بارد » لترومان كابوت (T.Capote) لا تولد ابداً عالماً تخييلياً بشكل واضح ، على الرغم من اننا غالباً ما نعد — على الأقل في معظم الحالات — تلك الانواع من الانتاج بين الاعمال

---

(1) G, Hartman, Saving the Text, Baltimore, 1981, P. XXI.
(2) R. Ohman, «Speech, Lilterature and the Space Between,» in New Lilterary, 5, 1974 P. 34.

« الادبية » : تستند ماري ل . برات الى نتائج الدراسات الاجتماعية — الالسنية لدى لابوف (W.labov) (٣) لتبين ان اشكال السرد الطبيعي أي « القصص » المروية في الحياة اليومية ، تلقائياً أو تلبية الطلب ، تخضع للقواعد البلاغية للبناء نفسها التي تخضع لها القصص الادبية وتقدم خصائص بنيوية مماثلة : « تلزمنا نتائج لابوف ببيان البلاغة السردية بحدود ليست حصراً حدوداً ادبية ، ان حقيقة امكان ظهور عبارات تخييلية أو ذات بنية ايمائية تقريباً على ميادين القول غير الادبي تقتضي ان نعمل بالاسلوب نفسه بالنسبة للخاصة التخييلية أو بالنسبة للمحاكاة (Mimesis) بتعبير آخر ، الصلة بين الخاصة التخييلية لعمل ما وخاصته الادبية هي صلة غير مباشرة : » (١)

غير أن حقيقة وجود عناصر تخييلية ، سردية ، مجازية ، وبشكل عام بلاغية في اللغة العادية لا تلغي محاولة تفسير استقلال العمل الادبي بوضع القوى المتحققة في المنطوق بين معترضتين: وبالفعل، وحسبما يرى جاكسون ، لا تسمح سمة الصفة التخييلية بتحديد الادب بالنسبة للغة اليومية الا بقدر ما تسيطر الوظيفة اللغوية في الانفتاح على العالم بالمقارنة مع الوظائف الاخرى للغة بتحديد بنية التشكيل اللغوي : بمعنى ما، انه التفكر والتعليق الجزئي لمطالب المصداقية التي يؤديها المنطوق الذي يميز القصة المروية عما ينقله شاهد ما ، ويميز بين المزاح والشتيمة ، بين التهكم والخداع ، بين الافتراض والجزم ، بين الهلوسة والادراك .

(3) W. Labov, Language in The Inner Gity, Philadlphia, 1972.

(1) M. L. Pratt, Speech Act Theorv Of Lilterary Diseourse, Bloomington 1977.

بين مناورات الاعمال الحربية وسيناريو قصة يحكي عن كارثة حدثت فعلا . ولكن ، وفي أي من هذه الاحوال : لا تفقد الأفعال المنطوقة قوة الزامها التي تسمح بتنسيق الافعال . حتى في الحالات المذكورة بقصد المقارنة تظل الوظائف التواصلية لفعل الكلام على حالها الى حد لا يمكن للعناصر التخييلية عنده ان تتخلص من الظروف العملية للحياة . ولا تكتسب الوظيفة الانفتاحية للغة أي استقلال ،تبابل وظائفها التعبيرية المنظمة والاعلامية . ومع ذلك قد تكون الصورة الادبية التي قدمها ترومان كابوت عن قضية قضائية مشهورة كانت موضوع تحريات دقيقة متعلقة بمثل هذا الاستقلال . ذلك أن ما يؤسس «أولوية» الوظيفة الشعرية وقوتها البناءة ليس هو ما يميز بين العرض التخييلي والتنظيم الوثائقي لقضية واقعية بل هي المعالجة النموذجية التي تعزل الحالة عن سياقها وتجعل منها ذريعة لعرض مبتكر — انفتاح على العالم وتنوير — وهكذا إتنعتق الوسائل البلاغية للعرض من روتين التواصل لتبلغ حياة خاصة .

من المهم أن نلاحظ ان ماري ل . برات ملزمة على الرغم منها ببيان هذه الوظيفة الشعرية . يبدأ مشروعها الاجتماعي — الالسني المضاد بتحليل موقف الكلام الذي يتقاسم اللغة الشعرية مع اجناس القول الاخرى : بهذا الترتيب الذي يخاطب به القصاص أو القارىء جمهوراً ما طالباً اليه ان يعير انتباهه لنص ما : وقبل ان يكون هذا النص جديراً بالعرض يخضع لعدد من اجراءات الاعداد والاصطفاء واخيراً وحتى يكون له حق مطالبة المستمعين بالصبر وبالحلم لابد وان يلبي عدداً من محكات الدلالة ؛ وبالفعل ، يجب ان يكون النص خليقاً بأن يحكى . وما يُعدُّ محكا لما هو جدير بأن يحكى هو حقيقة كون النص يقدم تجربة

ذات معنى ، تجربة نموذجية . ان نصاً خليقاً بأن يحكى يتجاوز ، بمضمونه السياق الموضعي لموقف الكلام ويستعد لانشاء ارفع مستوى : « كما يمكن التوقع ، ان هاتين الخاصتين — خاصة الفصل عن السياق وخاصة جعله موضوعاً لانشاء من مستوى ارقى — تتصفان بأهمية متكافئة بالنسبة للادب » : وهكذا تشترك النصوص الادبية بهاتين الخاصتين مع الفئة العامة للنصوص المقدمة لجمهور ما (Display texts) وظائفها التواصلية هي التالية : « انها مدعوة لتخدم غاية : وصفتها بأنها تقديم لغوي لامور وتجارب تُعتبر كلها « غير مألوفة » أو « اشكالية »، بحيث يستجيب المرسل اليه وجدانياً بالشكل المرغوب ؛ ويتبنى التقييم والشرح المنشودين ويستمتع بالقيام بهما »، وبصورة عامة، يقضي بكون المشروع برمته يستحق الجهد(١) » : نلاحظ ان المحلل العملي للغة يقوم ، إن جاز القول ، بمعالجة النصوص الادبية معالجة خارجية : صحيح ان على هذه النصوص ان تلبي شرطا اخيراً : في حال النصوص الادبية يجب ان يكون شرط استحقاقها بأن تروى الأخرى «سائداً » بالمقارنة مع الخصائص الوظيفية الاخرف : « وفي الختام ، يمكن لكونه خليقاً بأن يحكي » (Tellability) وان يتغلب على امكان جعله موضوع توكيد (Assertibility) (٢) في هذه الحالة وحدها تعلق المطالب الوظيفية والتقنيات البنيوية المرتبطة بالممارسة اليومية للتواصل (التي تعرفها م.ل. برات بالاستناد الى المسلمات المتصلة بالمحادثة كما صاغها غريس (Grice) ان يسعى كل فرد إلى تقديم معلومات ، ويقول

---

(1) M. L. Pratt, Op. cit., P. 148.
(2) M. L. Pratt, Op. cit., P. 147.

اموراً ذات معنى ، ويكون صادقاً ، ويتجنب العبارات الغامضة ، الملتبسة والمسهبة ، تلك هي الافتراضات الفكرية الخالصة للفاعلية التواصلية بوساطة « اللغة السوية » لا اللغة الشعرية » : ان تسامحنا حيال الانشاء ، بله ميلنا لتكريس انفسنا لما هو خليق بأن يحكى ، يشير الى ان محكات — لاستعادة كلمات غريس — كم النصوص ، وكيفها واسلوب عرضها تختلف عن تلك التي يقترحها غريس في مبادئه للقول التصريحي » :

واخيراً يؤيد التحليل القضية التي يريد مناقشتها . بمقدار ما تصير الوظيفة الشعرية وظيفتها في الانفتاح على العالم ، أولية وبناءة تفلت اللغة من التقنيات البنيوية ومن الوظائف التواصلية التي تفرضها الحياة اليومية . ان فسحة التخييل التي تنفتح مذ تصير اشكال التعبير اللغوي تفكرية تنتج عن استبعاد قوى الالزام المؤداة في المنطوق والمواقف الفكرية الخالصة (Idealisations) التي تجيز استعمالا تفاهميا للغة ، وتتيح بذلك تنسيق مشروعات عمل عبر وساطة (غير مباشرة) الاعتراف بين الذاتي بمطامح المصداقية القابلة للنقد . يمكننا قراءة المجابهة بين ديريدا واوستين بمثابة رفض لمجال الممارسة اليومية للتواصل التي تخضع لبنية مستقلة ، رفض يقترن برفض مملكة مستقلة للتخييل .

IV

بقدر ما ينفي ديريدا البنيتين المستقلتين ، يمكنه تحليل القول أياً كان نوعه وفقاً لنموذج اللغة الشعرية وان يتصرف كما لو كانت اللغة ، بشكل عام ، محددة بالاستعمال الشعري ، بالوظيفة الخاصة للانفتاح

على العالم . ان اللغة من هذا المنظور ، بما هي كذلك تلتقي مع الادب أو مع « الكتابة » . « ان الصفة الجمالية المكتسبة للغة مقابل النفي المضاعف لاستقلال اللغة السوية واللغة الشعرية » يفسر انعدام حساسية ديريدا للتطبية المتوترة والتي توجد بين الوظيفة الشعرية ، وظيفة الانفتاح على العالم ، والوظائف النثرية ، العادية في العالم ، التي يمكن اخذها في الحساب بتعديل المخطط الوظيفي لدى بوهلر (١) .

ان السيرورة التي تحمل بوساطة اللغة ، مثل اكتساب المعرفة ونقل الثقافة ، وتشكيل الهوية ، والدمج الاجتماعي ، تحل مسائل تنطرح في العالم ؛ تدين هذه السيرورات ببنيتها المستقلة في سيرورة التعلم لاستقلال هذه المسائل كما هي مدينة لوسيط اللغة الذي يتطور وفقاً لهذه المسائل ، الامر الذي يرفضه ديريدا : ان السيرورات التي تجري في هذا العالم عبر وساطة اللغة تدخل في سياق يشتمل «تصور للعالم» ، وبنوع من القدرية تترك (السيروارت) للمغامرة غير القابلة للضبط للانتاج النصي ، محكومة بالتنوع الشعري المبدع تقدمها الكتابة الاولى ، والمحكوم عليها بالبقاء اقليمية على الدوام . بسبب ظرفيته الجمالية المتطرفة لا يرى ديريدا — بفضل النمذجات (Ideasliation) المكونة للفاعلية التواصلية — أن الممارسة اليومية للتواصل تسمح بتشغيل بعض سيرورات التعلم حيث يترتب على قوة الانفتاح على العالم ، والخاصة بلغة التفسير ان «تقدم بدورها براهينها » . لئن كانت هذه السيرورات تنمي معنى مستقلا يتعالى على

(1) J. Habermas, Théorie de L'agir communicationnel, Op. cit., T. I, P. 287.

كل الحدود الاقليمية فما ذلك الا لان التجارب والاحكام تتشكل في ضوء مطالب المصداقية القابلة للنقد . يهمل ديريدا طاقة الرفض والمناسبة على اساس مصداقية الفاعلية الموجهة نحو التفاهم ، فهو يخفي وراء القدرة على ابداع عالم قدرة اللغة على حل مشكلات وذلك بوصفها الوسيط الذي يغوص فيه افراد الفاعلية التواصلية في مجموعة من العلاقات مع العالم ، بشكل خاص ، حين يتفاهمون فيما بينهم حول امر موجود أكان ذلك في العالم الموضوعي ، ام في العالم الاجتماعي الذي يشاركون فيه ، ام في العالم الذاتي حيث يمتلكون كل مرة ممرا متميزا .

يعمل ريشار رورتي (R.Rorty) على تسوية مماثلة الا انه يختلف عن ديريدا بقدر ما لا يظل مشدودا بشكل مثالي إلى تاريخ الميتافيزيقا بوصفه سيرورة متعالية تحدد كل واقع في هذا العالم. يرى رورتي ان العلم والاخلاق ، الاقتصاد والسياسة متروكة كما الفن والفلسفة ؛ وبالاسلوب نفسه ، لسيرورة نتوءات توجدها اللغة . ويتأرجح مد التفسيرات بشكل ايقاعي كما تاريخ العلم لدى كوهن (Kuhn) بين الثورات وتسويات اللغة . ويلاحظ رورتي هذا التأرجح في كل ميادين الحياة الثقافية بين موقفين : « أحدها هو نموذج الموقف الذي يصادف بكون الناس على درجة كافية من الاتفاق حول ما يرغبون به ، ويناقشون الاسلوب الافضل لبلوغه ؛ في مثل هذا الموقف ليس من الضروري البتة قول شيء غير مالوف بشكل مخيف ، ذلك لان النقاش يتناول بشكل عادي حقيقة التوكيدات اكثر مما يتناول مطابقة المفردات . الموقف المقابل هو حيث يسود الاختلاف مباشرة وحيث تشكل دوافع المناقشات وحدودها الموضوع المركزي للحاجة (. . .) . في مثل هذه الفترات يشرع الناس بقلب الكلمات القديمة إلى معاني جديدة تناسب الظرف كما يقومون بصياغة عبارة اصطلاحية تسترعي الانتباه في البداية

ولأ توضع قيد الأستعمال الا في وقت لأحق (١) . « نرى ان هوى نيتشه لفاسفة حياة تطبق على الالسنية تعقّد الاكتشافات الرصينة للذرائعية : في اللوحة التي رسمها رورتي ، تفقد السيرورة المولدة للانفتاح اللغوي على العالم نقطة الارتكاز » في سيرورة الاختبار التي هي الممارسة داخل هذا العالم . ان « نعم » او « لا » يتفوه بها عاملون ملتزمون في النشاط التواصلي محدودة مسبقا لظروف الكلام ،بالبلاغة الى درجة ان الانحرافات التي تظهر في فترات الأنهاك لم تعد تظهر كاعراض حيوية متناقضة مثل سيرورات الهرم المماثلة لتلك الموجودة في الطبيعة ، ولا كنتيجة لحلول « خاطئة » للمسائل من جهة ، واجابات مجردة من المصداقية » من جهة اخرى .

ان الممارسة الكلامية في العالم تدين بقوتها الرافضة لمزاعم مصداقية ترمي الى ماوراء آفاق السياق المعطى كل مرة . فالتصور السياقي للغة ، المضخم بالمذهب الحيوي ، لايملك احساس القوة الوقائعية لما هو غير وقائعي والتي تتوطد في الافتراضات المتمذجة (Idealisante.) للفاعلية التواصلية . ولهذا يجهل ديريدا ورورتي الوضع الخاص للاقوال التي استخلصت من التواصل اليومي بسيرورة تمييز تختص كل مرة بجانب من جوانب المصداقية (الحقيقة او الصواب المعياري) وفي جملة المسائل (مسائل متصلة بالحقيقة او بالعدالة) . وترتبط مجالات العلم والاخلاق والحق في المجتمعات الحديثة بهذه الاشكال من المحاجة . ان نماذج العمل من الميدان الثقافي التي تقابلها تشرف على « قدرات

---

(1) R. Rorty, Deconstruction and Circumvention, 1983,
R. Rorty, Consequences of Pragmatism, Minneapolis, 1982.
بشكل خاص المدخل والفصول : ٣٢٤ ، ١١ .

حل المسائل » ، حل المسائل » ، باساوب مماثل الذي تحرك فيه الحياة الفنية والادبية « قدرات الانفتاح على العالم » . وبقدر ما يغالي ديريدا بتعميم هذه الوظيفة الوحيدة للغة — الوظيفة الشعرية — لم يعد يدرك العلاقة المعقدة التي تعقدها الممارسة اليومية للغة العادية مع الدائرتين غير اليوميتين حيث يتم التمييز المجرد في اتجاهات متعارضة . ان التوتر بين القطبين، الانفتاح على العالم، وحل المسائل المطروحة محتوى في الحزمة الوظيفية للغة العادية. بينما يختص الفن والادب من جهة، العلم والاخلاق والحق من جهة اخرى بتجاوب ونماذج معرفة تنمو كل مرة في حيز وظيفة للغة وفي بُعْد مصداقية حيث يتم انشاؤها . يقلص ديريدا هذه العلاقات بشكل اجمالي ليستوعب الفلسفة في الادب وفي النقد . فهو يجهل الوضع الخاص الذي يشغله كل منهما — الفلسفة والنقد الادبي — كل بطريقته الخاصة بوصفهما وسطاء بين ثقافات الخبراء والعالم اليومي .

من جهة يشارك النقد الأدبي الذي نما بوصفه مؤسسة منذ القرن الثامن عشر، في سيرورة التمايز حيث يصبح الفن مجالا مستقلا. وترد على استقلالية العمل الشعري بقول متخصص في مسائل الذوق . قول يتحرى المطامح الملازمة للنصوص الادبية ، مطامح إلى « الحقيقة الفنية » ، الى الدقة الجمالية ، الى المصداقية النموذجية ، الى قوة التجديد ، والى الصدق . يشبه النقد الجمالي ، من هذه الناحية ، اشكال المحاجة المتخصصة في حقائق القضايا وفي الدقة المعيارية، أي انها تشبه القول النظري والقول العملي . فهو (النقد الفني) ليس وحسب المكون السري لثقافة الخبراء بل تقع عليه ، بالاضافة الى ذلك ، مهمة القيام بالوساطة بين ثقافة الخبراء والعالم اليومي .

« ان وظيفة الجسر » التي يضطلع بها النقد الجمالي هي ، من جهة ثانية ، اكثر وضوحاً في الموسيقا والفنون التشكيلية مما هي عليه في

الأعمال الادبية المصوغة اصلا عبر وسيط اللغة ،وان كانت لغة شعرية ذاتية المرجع. وراء هذا الجانب الثاني الخارجي (Exotérique)،يبذل النقد جهده لترجمة من نموذج خاص.فهو يدمج مضمون تجربة العمل الفني في اللغة العادية ، ولا يمكن تحرير الطاقة المجددة للفن والادب لصالح اشكال الحياة والحيوات الفردية التي تعيد انتاج ذاتها عبر فاعلية التواصل اليومية الا عبر هذا الدرب التوليدي وينعكس هذا في تغير المفردات التقويمية ، في تجديد التوجهات المعيارية وتفسيرات الحاجات ، بتغيير الوان انماط الحياة — عبر تغير انماط الادراك .

ان الفلسفة—على اية حال الفلسفة الحديثة التي لا تَعِد بتكريم مزاعم الدين باسم النظرية — تشغل موقعاً مزدوجاً ، يشبه موقع النقد الادبي . يتناول اهتمامها اسس العلم ، والاخلاق ، والحق ، وفي عباراتها طموح نظري . فهي في تخصصها بالاشكالات الشاملة ، وبالاستراتيجيات النظرية القوية ترتبط بشكل وثيق بالعلوم . ليست الفلسفة مع ذلك مجرد عنصر سرّي لثقافة نخبة من الأفراد . فهي ترتبط ايضاً بكلية العالم المعاش وبالحس المشترك حتى وان كانت— متمردة بلا تحفظ — تهز اشكال اليقين في الممارسة اليومية . يمثل الفكر الفلسفي ، بالنسبة لنظم المعرفة المتمايزة وفق ابعاد المصداقية ، اهمية العالم المعاش مقابل مجمل الوظائف والبنى المرتبطة والداخلة في الفاعلية التواصلية . صحيح انها تحافظ على هذه العلاقة مع الكل بتفكرية يفتقر اليها العالم المعاش ، وحضورها فيه حضور حدسي .

حين نتذكر هذا الوضع— الذي لم نقم الا برسم خطوطه الاساسية — للنقد وللفلسفة ، من جهة قبالة الحياة اليومية ، ومن جهة ثانية مقابل

الثقافات الخاصة في الفن وفي الادب ، في العلم ، وفي الاخلاق ، نرى بوضوح ما تعنيه تسوية الفرق في الجنس بين الفلسفة والادب وما يجره استيعاب الادب للفلسفة واستيعاب الفلسفة للادب ، كما أكد في القضيتين (٢) و(٢ َ).وإنها (التسوية) تخلط الأنساق حيث تشغل العناصر

البلاغية للغة ادواراً « متباينة كل التباين » . فالعنصر البلاغي لا يظهر «بلا خلط» الا في البنية الذاتية المرجع للتعبير الشعري أي في لغة التخييل حيث تضطلع بوظيفة خاصة هي الانفتاح على العالم . ان اللغة العادية للحياة اليومية هي ايضاً بلاغية لا محالة ، ولكنه في داخل الحزمة المتشكلة من تنوع وظائف اللغة ، تنتقل العناصر البلاغية الى المستوى الثاني . في رتابة الممارسة اليومية ، يتجمد تقريباً الاطار اللغوي لبنية العالم . الوضع مشابه فيما يخص اللغات المتخصصة للعلم وللتقنية ، للحق ، وللاخلاق ، للاقتصاد ، وللسياسة الخ ... هي ايضاً تحيا من القدرة الموضحة للتعابير المجازية ، غير ان العناصر البلاغية ـ دون ان تحذف ـ تتحول الى عناصر اليفة وتوضع في خدمة غايات خاصة تتعلق بالجهد المبذول لحل مسائل محددة .

ان العنصر البلاغي للغة يؤدي دوراً مختلفاً وأكثر اهمية في لغة النقد الادبي وفي الفلسفة . كلاهما يتصديان لمهمة حيث تقدم المفارقات بعض التشابه . كلاهما يضطلعان بوظيفة ادخال مضامين ثقافات الخبراء حيث تتراكم كل مرة في اشكال مصداقية خاصة ، في الحياة اليومية حيث تتجمع كل وظائف اللغة وكل جوانب المصداقية وتشكل مجموعة متزامنة . ومع ذلك النقد الادبي ، والفلسفة مدعوان إلى القيام بوظيفة الوساطة هذه بوسائل تعبير استعيرت من اللغات الخاصة ، متخصصة.

بمسائل ذوق ومسائل حقيقة .وليس بوسعها حل هذه المفارقة الا بتوسيع اغاتهم المتخصصة بادخال عناصر بلاغية ، بالمقدار الضروري للربط بين مضامين عبارات متجلية واشكال تواصل غير مباشرة . هذا ما يفسر الصفة البلاغية القوية التي تمتاز بها دراسات النقد الادبي ودراسات الفلاسفة . ان مشاهير النقاد وكبار الفلاسفة هم ايضاً كتاب مرموقون . بالاداء البلاغي ينتمي كل من النقد الادبي والفلسفة إلى الأدب ، ومن هذه الناحية ومن هذه الزاوية يقرب كل منهما الآخر ، غير ان قرابتهما تتوقف هنا . ذلك لان الوسائل البلاغية في هذين المشروعين مرتبطة بنظام شكل محاجة « مختلف » في كل مرة .

ان الفكر الفلسفي المتحرر من الزام حل المسائل – كما يوصي بذلك ديريدا– والمتحول نحو غايات النقد الادبي ،لا يُحرَّم وحسب من جديته . بل ايضاً من انتاجيته ومن فاعليته . وبالعكس ، تفقد ملكة الحكم في النقد الأدبي هي أيضاً من قدرتها ،مذ تكلف بنقد الميتافيزيقا بدلا من ان تحاول استيعاب مضامين التجربة الفنية ، كما يعتقد مريدو ديريدا في الاقسام الادبية للجامعات الاميريكية . ان استيعاب المشروعين (كل مشروع في الآخر) بشكل خاطيء ، يحرم الاثنين من جوهرهما . وهذا ما يعيدنا إلى سؤالنا الاول . حين ينقل النقد الجذري للعقل الى ميدان البلاغة كي يبطل تناقض صفته الذاتية المرجع ، تُثْلم الشفرة ذاتها لكل نقد للعقل . ان الادعاء الخاطيء يتجاوز الفرق في الجنس بين الفلسفة والادب لا يسمح بالهرب من المعضلة(١) .

---

(١) يبقى ان تفكرنا قادنا الى نقطة حيث بامكاننا ان نفهم لماذا ينتهي هيدجر ، وآدورنو ، ديريدا بتكل عام الى هذه المعضلة . ثلاثتهم يتناقشون وكأنهم مازالو احياء ، بالاسلوب نفسه الذي تناقش فيه الجيل الاول من مريدي هيجل ،وفي ظل الفيلسوف «الاخير» =

= وما زالوا يحاربون هذه المفاهيم « القوية » النظرية، والحقيقة والمذهب مع انها تنتمي لماض قديم بأكثر من مائة وخمسين عاماً . وما زالوا يعتقدون بواجب ايقاظ الفلسفة مما يدعوه ديريدا«حلم فؤاده»ويعتقدون بواجب انتزاع الفلسفةمن وهم بناء نظريةتكون لها الكلمة الاخيرة . ان مثل هده المنظومة من العبارات ، هده المنظومة التامله ، المغلقة والنهائية ، يجب ان تصاغ بلغة تفسر نفسها ، والتي لا تقتضي أي تعليق ولاتجيزه ، موقفة بذلك بالذات عمل التاريخ حيث تضاف التفسيرات بعضها الى الآخر بلا حدود . في هذا السياق يتحدث رورتي عن رغبة بالكلام«الذي لا يمكن نقده ولا يقتضي أي تفسير ،لا يمكن للاجيال اللاحقة ان تبعده أو تسخر منه.انه امل بمفردات تكون المفردات النهائية بشكل اساسي وبكل وضوح ، وليس وحسب المفردات الاكثر شمولا والاكثر خصباً التي حققناها حتى الآن . (Op. cit., 1982, P. 93.)

اذا كان على العقل ان يحافظ على هذه المرامي الكلاسيكية للميتافيزيقا والمتابعة من بارميندس حتى هيجل ، واذا كان العقل بوصفه كذلك قد وضع – ايضاً بعد هيجل – امام خيار ان لا يتنازل عن شيء فيما يخص المفاهيم القوية ، النظرية ، والحقيقة ، والمنظومة كما كانت في التقليد الفلسفي العظيم أو ان يتخلى عن ذاته ويتوارى ، عندئذ سيكون على « نقد » مكافيء للعقل بالفعل ان يتصدى للجذور ، الى عمق حيث لا يبدو من الممكن له ان يتحاشى مفارقة خاصته الذاتية المرجع . لقد ادرك نيتشه الموقف بهذا الشكل . وللاسف لايزال يبدو ان هدجر ، وآدورنو ، وديريدا هم ايضاً يخلطون الاشكاليات « المحتفظ بها » في الفلسفة مع « مزاعم » الاجابات التي طالبت بها الفلسفة قديماً والتي « تركت » منذ زمن بعيد . وهكذا من الواضح في هذا العصر ان اهمية المسائل الشاملة – على سبيل المثال ، مسألة الشروط الضرورية لعقلانية العبارات ، الافتراضات الاجرائية الشاملة للفاعلية التواصلية والمحاجة – يجب بالضرورة ان تنعكس بالشكل المنتظم للعبارات الشاملة ، لا بالخاصة غير المشروطة للمصداقية أو « للاساس الاخير » التي يطالب بها من أجل هذه العبارات ومن اجل اطارها النظري . ان الوعي بعدم عصمة العلوم من الخطأ استولى منذ زمن طويل على الفلسفة نفسها .

بهذا الاعتراف العلمي بعدم العصمة ، لا نعرف البتة – نحن الفلاسفة وبالاحرى غير – الفلاسفة عن المطامح المصداقية. في الموقف الأدائي لضمير المتكلم يستحيل اعلان مثل هذه المطامح دون ان تتعالى – بوصفها مطامح – على المكان والزمان ،ولكننا نعرف ايضاً بأنه لا يوجد أي سياق يشكل صفراً بالنسبة لمزاعم الحقيقة .انها تعلن هنا والآن وهي قابلة =

= النقد. ولهذا نتوقع « امكان » مراجعتها الثانوي الذي يمكن ان يتدخل غداً أو في مكان آخر .
كما في الماضي تدرك الفلسفة نفسها بصفتها حارسة العقلانية بمعنى مطمح لعقل محايث لاسلوب حياتنا . ولكنها بتناولها لعملها ، تفضل ربط العبارات القوية بمطامح ضعيفة فيما يتصل بوضعها ، اقتران يفتقر إلى الكلية الى حد لا يكون فيه من الضروري التصدي بنقد كلي للعقل . ارجع حول هذه المسألة الى هابرماس « اعادة تعريف لدور الفلسفة » في :
Habermas, J. « La redéfinion du rôle de la philosophie », in morale et communication, trad. chr. Bhouchindhomme. Paris, 1987, pp. 23-30.

* * *

VIII

بين الايروس والاقتصاد العام : باتاي

I

اليكم كيف يتحدث ميشيل ليريس (M. Leiris) ، رفيق الدرب منذ تاريخ بعيد ، عن صديقه جورج باتاي الذي توفي عام ١٩٦٢ : « بعد أن كان الرجل المستحيل الذي أُخِذَ بما كان يتاح له اكتشافه من الامور الأكثر استعصاء على القبول (...) ، يوسع رؤيته (وفقاً لفكرته القديمة بتجاوز كلمة لا ! يقولها طفل وهو يضرب الارض بقدميه) . ولانه يعرف ان الانسان لا يكون انسانا بشكل كلي الا اذا بحث عن أبعاده في تجاوزه لكل مقياس ، جعل من نفسه انسان «المستحيل»، المتعطش الى بلوغ النقطة حيث — في الدوار الديونيزي ، يختلط الرفيع بالمبتذل وحيث تلغى المسافة بين الكل واللاشيء (١) . » ان صفة « المستحيل » « تعبر عن اعجاب يحيل، في المقام الأول، إلى كاتب « المؤلف الفاحش »

(1) M. Leiris « De Bataille l'Impossible à L'Impossible Documents, in Critique, « Hommage à Georges Bataille » , n. 195 — 196, 1963, P. 693.

المواصل للأدب الملعون في كتابات الماركير دوساد(Marquis de Sade) ولكن أيضاً للفيلسوف ولرجل العلم الذي حاول ادراة الارث المستحيل لنيتشه . بوصفه ناقداً للايديولوجيا .

قرأ باتاي نيتشه في وقت مبكر نسبياً ، عام ١٩٢٣ اي بعام واحد قبل ان يقدمه ميشيل ليريس للحلقة التي كانت تدور حول آندريه ماسون (A.Masson) ، وقبل تعرفه على زعماء السوريالية . من المؤكد ان باتاي يطبع القول الفلسفي للحداثة باتجاه مماثل للاتجاه الذي يعطيه اياه هيدجر الا انه يختار دربا مغايراً تماماً ليستقيل من الحداثة . ينمي باتاي مفهوماً عن المقدس انطلاقاً من نقد المسيحية يجد اسسه في الانتربولوجيا ويشكل ملحقاً لكتاب«نسب الاخلاق»الذي صاغه نيتشه؛ فهو لا يطرق نقدا داخلياً ومحايثا للميتافيزيقا . ومذ ننظر لحياة باتاي المزدوجة ، فهو المسؤول عن الارشيف في المكتبة الوطنية وفي الوقت ذاته كاتب بوهيمي ، معروف على المسرح الثقافي الباريسي ؛ يظهر بشكل واضح كل الوضوح انه لم يعش على الكوكب نفسه الذي عاش عليه استاذ الفلسفة في ماربورغ (Marbourg) وفي فريبورغ(Fribourg en Brisgau) . ان ما يفصل بينهما بشكل اساسي تجربتان مركزيتان — تجربة فنية ، صيغت في اضطراب السوريالية، وتجربة سياسية اكتسبها من الصلة مع راديكالية اليسار .

في نهاية العشرينات انفصمت الرابطة حول مجلة « الثورة السوريالية» (La Révolution surréaliste) فبرتون (Breton) يوجه في بيانه السوريالي الثاني (Second Manifeste Surréaliste) لوماً بالغ القسوة إلى المنشقين الذين يردون عليه بهجوم مضاد جماعي .

ومنذ تلك اللحظة (تعلن الحرب بين « رابطة بروتون » ، و« الحلقه الشيوعية الديمقراطية » لباتاي . خلال هذه الفترة ذاتها يؤسس باتاي ، مع ميشيل ليريس وكارل اينشتاين (C. Einstein) مجلة « وثائق » الشهيرة (Documents) ، حيث تُنْشَر المقالات الهامة التي حررها مديرها . وفيها ينمي باتاي بشكل خاص « مفهوم (المغاير او المختلف» (L'hétérogéne) ويشير بهذا المفهوم الى مجموعة العناصر التي تجابه التكيف مع اشكال الحياة البورجوازية ، وروتين الحياة اليومية ، في الوقت الذي يتجنب فيه الهيمنة المنهجية للعلوم . بهذا المفهوم يكتشف باتاي التجربة الاساسية لكتاب وفناني السوريالية الذين ، في تصديهم لمقتضيات المنفعة ، والسلوك السوي ، والصبر ، كانوا يرمون الى نشر قوى الثمالة ، و الحلم والاندفاع بشكل عام ليقلبوا رأساً على عقب ما صاغته المواضعة في اساليب ادراك العالم ومعاناته . فمملكة المغاير لا تنفتح الا في اللحظات المتفجرة لرعب مسحور عندما تنحل المقولات التي تضمن للذات تعاملاً مألوفاً مع الذات ومع العالم . والحقيقة . طبق باتاي ، ومنذ البداية ، مفهوم المغاير على الفئات الاجتماعية : على هؤلاء المستبعدين والمهشمين، على تلك العناصر التي استُبْعِدت من حدود السوي الاجتماعي والتي تشكل عالماً موازياً صار مألوفاً لدينا منذ بودلير . اتعلق الأمر بفئة المنبوذين (Parias) ، والنجسين المحظور لمسهم (Intouchable) والمومسات أو البروليتاريا الرثة ، والمجانين ، والمتمردين ، والثوريين ، شعراء البوهيمية والموجودين على هامش المجتمع . وهكذا سيصير هذا المفهوم المستوحى من الفن ، اداة تحليل للفاشية الايطالية والالمانية . وهكذا ينسب باتاي لقادة الفاشية وجوداً مغايراً .

ان التعارض بين سيرهما الذاتية . والتعارض بين الخيارات السياسية لكل منهما ، والفروق الصارخة بين الادب الايروسي والمقالة العلمية من جانب ، ومن الجانب الآخر البحث الفلسفي وصوفية الوجود ، كل هذا يشكل جملة التباينات ، تجعل من الصعب للوهلة الاولى ، ادراك مشروع مشترك يجمع بين باتاي وهيدجر ، ومع ذلك يبحث كلاهما عن الافلات من الاسر الذي تفرضه الحداثة ، والهروب من العالم المغلق الذي صاغه العقل الغربي بانتصاره على صعيد التاريخ العام . كلاهما يريد التغلب على النزعة الذاتية المتطرفة (Subjectivisme) التي ترهق العالم بعنفها المشيء وتعمل على تثبيت صورته في كلية الاشياء التي يمكن آن تستخدمها التقنية ويستثمرها الاقتصاد يتفق المفكران على هذا المشروع الى درجة ان ما يقوله فوكو عن فكرة باتاي الخاصة بانتهاك الحدود يصبح قوله ايضاً عن مفهوم التعالي (Transecndance) العزيز على هيدجر : « هل اللعبة الآنية بين الحد والانتهاك هي في ايامنا الاختبار الاساسي لفكرة « الاصل » التي نذرنا نيتشه لها منذ بداية عمله — فكر بشكل مطلق وفي الحركة ذاتها سيكون نقداً وانطولوجيا، فكراً يفكر بتناهي الوجود(١) وفي الجملة التالية، بامكاننا ان نستبدل اسم هيدجر باسم باتاي بلا اشكال: «الى كل هؤلاء الذين يسعون جاهدين قبل كل شيء لصون وحدة الوظيفة النحوية لدى الفيلسوف (...) ، يمكننا ان نضع في مواجهتهم الصورة التي تعهدها باتاي الذي لم ينفك عن تقطيع سيادة الذات المتفلسفة في نفسه بضراوة . وبهذا

(1) M. Foucault,«Préface à La Transgression», in Critique Op. cit., P. 757.

كانت لغته وتجربته اداة تعذيبه . تمزيق أولي ومتفكر لكل من يتكلم لغة فلسفية . بعثرة النجوم التي تحوط ليلة وسطى ليترك فيها كلمات بلا صوت(١) » .

لكن ثمة فروق هامة.فروق تنجم بشكل خاص من كون باتاي لا يهاجم العقل انطلاقاً من اسس العقلنة « المعرفية » ، انطلاقاً من الافتراضات الانطولوجيةللعالم والتقنية بوصفها مموضعة(Odjectivante). أنه ، على خلاف ذلك . يركز على اسس العقلنة الاخلاقية التي جعلها نظام الاقتصاد الرأسمالي ممكنة ، حسبما يرى فيبر ، مخضعا بذلك الحياة الاجتماعية بمجملها لضرورات العمل المستلب والسيرورة التراكمية فباتاي لا يغرس مبدأ الحداثة في وعي ذات يتمتع باستقلال لا أساس له اكتسب امتداده بشكل سلطوي ، بل يغرسه بالاحرى في اشراط نمط من الفاعلية بالنجاح ، باعطاء افضل ربح يتيح بلوغ اهداف ذاتية في كل مرة . انها النزعات نفسها التي يخشاها هيدجر وباتاي ويريان فيها — الاول — الفكر المموضع (Pensée objectivante » والآخر — الفاعلية الغائية التي تنشر سلطانها التاريخي ؛ النقد وحده ومهمته تناول الشر من جذوره ، سيسلك دربا مختلفاً عند كل منهما هيدجر بوصفه يعمل على نقد الميتافيزيقا يحفر الارض المتجلدة للذاتية المتعالية ، ليسلط الضوء في اقصى الدهليز الذي حفره بهذا الشكل ، على الاسس الحقيقية لاصل تبعثر في الزمان . باتاي من جانبه ليس عليه ان يغوص في أعماق الذاتية ، وبما أنه يسلك درب نقد الاخلاق ، فان مشكلته هي ، خلافاً لذلك ، انتزاع هذه الذاتية من حدودها ، وموضوعه هو هذا الاسلوب

---

(1) M. Foucault, op. cit., P. 753 .

في الخروج من ذاته الذي يعيد حتماً الذات المغاقة على ذاتها كالاحيدة ؛ الى حرارة المجمّع الحي الذي صار غريباً عن ذاته، مستبعداً من حدوده ؛ المعزول والممزق مع فكرة « اللاتحديد » ينفتح لباتاي أفق يختلف كلياً عن أفق هيدجر . وبالفعل الذاتية هنا في انتهاكها لذاتها ، لا تخلع من مكانها ولا من ساطانها لصالح مصير الوجود الاساسي بشكل فائق ، انها . على العكس ،تستعيد عفوية الدوافع التي حلت عليها اللعنة. والانفتاح لمجال المقدس لا يعني الرضوخ لسلطة مصير غير محدد لا تقوم هالته الا بالتبشير به ؛ ان انتهاك الحدود للمضي نحو المقدس لا يعني الاستقالة المذعنة للذات،بل يعني انعتاقها وطريقها إلى السيادة الحقة .

لئن أعطيت الكلمة الاخيرة إلى « السيادة » لا إلى الوجود (Etre) فإن ذلك لم يحدث صدفة . — يوجد هنا تقارب مع المفهوم النيتشوى عن الحرية وتوكيد الذات عند الانسان المتفوق (surhomme) ، مفهوم من وحي فني يتعذر التفكير فيه عند هيدجر . لدى باتاي ، كما لدى نيتشه ، يوجد لقاء بين ارادة القوة — بوصفها تزاود على ذاتها وتحقق المعنى — والقدر المغروس في النظام الكوني الذي يمثله العود الابدي للمثيل . يلتقي باتاي مع نيتشه بالمكون الفوضوي الاساسي نفسه لهذا الفكر بقدر ما هو موجه ضد كل سلطة — بما فيها وضد المقدس بوصفه سلطة— يجب فهم نظرية موت الاله على انها نظرية ملحدة نشكل دقيق . وفي اللحظة التي يستعيد هيدجر فيها هذه الفكرة بلهجة السيد الكبير ، فانها تفقد عنده كل جذريتها . فهو لا ريب ينكر الاله كموجود أو نطيقي (Ontique) غير انه في « ترجمته »

الانطولوجية ، يحدد حدث وحيه–وذلك باسلوب بالغ الدلالة – الحيز النحوي الذي تركه القضاء على اضفاء الله خاويا ؛ لا ينقصنا إذن سوى اللغة لنسمي ذاك الذي يستحيل لفظ اسمه . ولهذا يصبح سؤال فوكو : «ما معنى اغتيال الله إذا لم يوحد، اغتيال الله الذي لايوجد؟(١) يصلح لدى باتاي لا لدى هيدجر. يدرك فوكو ان باتاي في اللحظة التي يفكر فيها في المقدس ضمن منظور ملحد بشكل دقيق ، عليه ان يذهب إلى البحث عن الافراط الخاص بالذاتية المنتهكة لذاتها ، في تجربة الايروس . وتدنيس المقدس هو ، بلا ريب ، نموذج الانتهاك ، ولكن باتاي لا يتهيم نفسه: لم يبق في الحداثة ما ينتهك ، ومهمة الفلسفة لايمكنها ان تزود ببديل تافه (ersatz) منطلقة من صوفية ما للوجود . ينشيء باتاي اذن صلة داخلية بين الافق الذي تحمله التجربة الجنسية وما يقال عن غياب الاله – « لا لأنها تقدم مضامين جديدة لحركات سحيقة القدم ، بل لأنها تجيز التدنيس بلا موضوع ، تدنيساً خاوياً منطوياً على نفسه لا تتوجه ادواته إلا إلى ذاتها (٢) » .

وبناء على ذلك سأبين اولا معنى تحليل الفاشية ، الذي قاده باتاي بعون مفاهيم عناصر اجتماعية « مغايرة » أو « متجانسة » في بناء الحداثة . يرى باتاي الحداثة على انها مدككة داخل تاريخ للعقل بوصفه مسرح الصراعات حيث تتجابه قوى السيادة وقوى العمل . ينطلق تاريخ العقل من البدايات القديمة للمجتمع القدسي لينتهي في عالم السلطان الاقتصادي المشيأ كلياً لدى السوفييت، ومن حيث انتزعت الاثار الاقطاعية الاخيرة للسيادة . يبقى مع ذلك أنه ، بهذا الانفصال الكامل للعناصر المتباينة والعناصر المتجانسة ، ينفتح افق تشكيل اجتماعي يوفق بين المساواة

---

(1) M. Foucault, Op. cit., P. 753 .
(2) M. Foucault, op. cit. , pp. 751 — 752 .

الاجتماعية وسيادة الفرد . ان التفسير الانثربولوجي الذي يقدمه باتاي عن « المغاير » على انه الجزء الملعون ، المرمي خارج الحدود ، ينقطع في الحقيقة عن كل وجوه الديالكتيك . ولهذا يطرح السؤال لمعرفة كيف اراد باتاي شرح الانتقال الثوري لمجتمع اصابه التجمد، مُشَيَّأ كلياً الى تجدد السيادة .من الممكن فهم مشروع اقتصاد عام موسع لاقتصاد قائم على الطاقة للطبيعة بمجملها بوصفه اجابة عن هذا السؤال . يبقى مع ذلك ان هذا المشروع لم يتخلص من المفارقات الخاصة بكل نقد ذاتي المرجع للعقل . ولهذا تارجح باتاي في نهاية الامر ، بين اعادة الصلة مع المشروع الهيجلي لجدل العقل ، صلة تفتقر إلى التماسك من جانب ، وتعايش بلا وساطة بين التحليل العلمي وصوفية اللغة من جانب آخر .

II

ان انتصار الحركة الفاشية في ايطاليا واستيلاء الحركة القومية — الاجتماعية على الحكم في الامبراطورية الالمانية شكَّلا ، (قبل أو شفيتز (ظاهرة لم تثر امواج من الغضب وحسب، بل أثارت أيضاً أمواج من الهيجان الأخَّاذ . لم تبق نظرية واحدة بقدر ما برهنت عن حساسية ما ازاء تاريخ عصرها ، الا وتأثرت بأعمق ما فيها من القوة المدوية للنازية . ويصح هذا ، قبل كل شيء ، على النظريات التي كانت آنذاك في طور تشكلها (نهاية العشرينات — مطالع الثلاثينات) ، أي يصح على الانطولوجيا الاساسية لهيدجر، كما رأيناها ، ولكن ايضا يصح على علم المغاير (hétérologie) لدى باتاي أو النظرية النقدية لدى

هوركيمر(١) في تشرين الثاني ١٩٣٣ بالتحديد. الفترة التي كان هيدجر يلقي فيها خطبه الانتخابية لصالح الفوهرر ، نشر باتاي تحقيقه حول « البنية النفسية للفاشية » . وخلافا لمحاولات التفسير التي قدمتها الماركسية ، يركز باتاي انتباهه . لا على الاسباب الاجتماعية ، البنيوية والاقتصادية التي كانت تسمح النظرية باستخلاصها ، بل بالاحرى على الظواهر المرتبطة بالحركات السياسية الجديدة وبشكل خاص على الجوانب التي تخص علم النفس الاجتماعي . ان ما يثير اهتمامه هو ، بشكل خاص الرابطة التي توحد الجماهير المعبأة على نحو استفتائي ، والوجوه المؤثرة (كاريزما) للقائد وبصورة عامة حجم المشهد الخاص بالهيمنة الفاشية (الذي يذكرنا به فيلم جواشيم فيست عن هتلر) ، الاجلال الشعائري للقادة الذين ينظر اليهم كأشخاص مقدسين ، الطقوس الجماهيرية المنظمة بفن بالغ الاتقان في الاخراج ، ولكن ايضاً العنف المتجلي ، التنويم المغناطيسي ، ازدراء الشرعية ، بله العزوف عن مظهر الديمقراطية والاخوة : « ان المد الوجداني الذي (...) يربط بين القائد ومريديه — والذي يتخذ شكل توحد (...) — يرتبط بالوجدان المشترك للسلطة وللطاقات التي يشتد عنفها ، ويزداد خروجها عن كل حد والتي تتحكم في شخصية القائد وتغدو في حوزته بلا تحديد(١) » .

---

(1) H. Dubiel, Wissenschaftsorganisation und Politische Erfahrung, Francfort 1978, et ID., «Die Aktualitat der Gesellsch afts theorie Adornos», L. v. Friedburg et J. Habermas(éd), Adorno Konferenz, Op. cit., P. 293.

(1) G. Bataille, La Structure Psychologique du fascisme, in La Critique Sociale, no. 10 et no. 11 1933–1934 repris in oeuvres complétes , t. I (O.C.1), Paris 1970, P. 348.

لقد كان باتاي آنذاك ماركسياً بما فيه الكفاية حتى لا يجهل الشروط الموضوعية لأزمة لم تقم الفاشية الا باستثمارها . لقد كان من الضروري في البداية ان تنفصل الرأسمالية بتناقضاتها الداخلية » عن آلتها الانتاجية قبل أن يتسرب الى الخلل الوظيفي شكل من العنف لا يربطه اي تناغم مع المجتمع القائم . ان مبدأ حرية الاختيار كان فعلا ، ملازماً للدستور الديمقراطي للرأسمالية الصناعية بالنسبة للمتعهدين وبالنسبة للمنتجين كما بالنسبة للمواطنين (الذي يمرون في الخلوة قبل التصويت : « ان الوعي النامي لبعض الرأسماليين الالمان بالخطر الذي يحيق بهم من جراء هذه الحرية الفردية في الفترات الحرجة ينبغي بالطبع أن يوضع في أصل ظواهر الغليان وانتصار القومية الاشتراكية » ان الضرورة الوظيفية للالغاء الكلاني لمبدأ الحرية الفردية ، المأخوذ لذاته يظل » « رغبة ما تزال فارغة » ، من المستحيل بيان كل المصادر التي تتغذى منها الفاشية — أي الثراء الذي لا ينضب للاشكال الخاصة بكل حياة عاطفية » بمصطلحات وظيفية . هي اذن واقعة القوى التي تلعب بها الدولة المتسلطة وتجد اصلها في مجال مغاير عن المجتمع القائم ستدفع باتاي لاستكشاف هذا العنصر المغاير . لا يكتفي باتاي بمحاولات التفسير التي يقدمها التحليل النفسي لاحقاً لدراسة فرويد » سيكولوجية الجماهير وتحليل الانا « فهو في الواقع ، على يقين بأن الفاشية تستمد جذورها من قطاع اعمق من اللاشعور يمكن بلوغه بقوة التحليل والتفكر الذاتي. ان النموذج الذي يفكر باتاي وفقاً له باللحظة التي ينفصل فيها المغاير عن المجانس ليس النموذج الفرويدي للكبت ، بل نموذج الاستبعاد وتنظيم

(1) G. Bataille, La Structure... op. cit., P. 367 .

الحدود التي لا يمكن تخطيها الا بالتطرف . واذن بشكل عنيف .
ان ماينشده باتاي هو البحث عن اقتصاد لنظام الاندفاعات على صعيد المجتمع بمجماه ، وستكون مهمته شرح لِمَ تاجأ الحداثة ، دون ان تترك أي مجال للاختيار ، إلى استبعادات تعرض الحياة للخطر ، ولم الامل بجدل «العقل» (Raison) الذي رافق مشروع الحداثة حتى الماركسية الغربية هو أمل لا جدوى منه : « انه عجز المجتمع المتجانس عن العثور في ذاته عن سبب للوجود والعمل مما يضعه في تبعية القوى الآمرة (التي يستبعدها(١)) ».

يتخذ باتاي مكانه في خط مدرسة دوركهايم . فهو بالفعل ، يرجع الوجوه المغايرة للحياة الاجتماعية ، كما وجوه الحياة النفسية والفكرية يرجعها إلى المقدّس كما عرّفه دوركهايم بوضعه قبالة العالم «اللاديني : ان الاشياء المقدسة معبأة بقوة جلال تجذب بني البشر وتخضعهم في الوقت ذاته تغرقهم في الرعب وتبعدهم عنها . ان المساس بهذه الاشياء يثير تظاهرات فظة والواقع الذي تمثله هو من مستوى آخر . مستوى أعلى — فهي لاتقاس بالاشياء اللادينية وتفلت من المعالجة المجانسة التي تحيل المجهول إلى المعلوم وتفسر بالمألوف ما هو غير متوقع . غير ان باتاي يرى أيضاً في المقدس عنصر تبديد غير منتج . فالعالم المغاير يظهر مقابل العالم اللاديني على انه شيء لا ضرورة له — منطلقاً ليس وحسب من النفايات ومن البراز الى التصورات المتمردة القابلة للنقل ، مروراً بالانخطافات ، والانحرافات الجنسية والاحلام ولكن المنطاقة ابضا من البذخ الظاهر الى آمال موسومة بالهيجان المفتون ومن متعاليات مقدسة . وعلى العكس ، يكون التجانس ووحدة الشكل نتيجة تبادل مع طبيعة خارجية مقاومة.

(1) G. Bataille, La Structure... op. cit., P. 353 .

ان ما يأخذه المجتمع الرأسمالي في الحساب هو ، في المقام الاول ، العمل الذي يقاس بالزمن والمال بشكل مجرد، أي العمل المأجور بوصفه قوة مجانسة ، الامر الذي يزداد بروزاً بالتأليف بين العلم والتقنية . فالتقنية هي الحلقة التي تصل العلم بالانتاج ، وكما هو الحال عند آدورنو ، نقرأ عند باتاي ان « القوانين المؤسسة بالعلم تنشيء علاقات تماثل بين العناصر المختلفة لعالم مدروس وقابل للقياس(١) » .

في عالم معقلن بهذا الشكل يندلع زعماء الفاشية تصحبهم الجماهير المنوّمة . يتحدث باتاي عن الوجود المغاير لهؤلاء الزعماء ، باسلوب لا يخلو من نوع ما من الاعجاب . على خلفية ديمقراطية الجمهور الملتفتة الى الفائدة ، يظهر هتلر وموسوليني على انهما ظاهرة مختلفة تماماً . فهو مأخوذ « بالقوة التي تضعهم فوق الناس ، فوق الاحزاب ، وحتى فوق القوانين : « قوة تحطم المجرى النظامي للاشياء ، التجانس الهادىء ، ولكنه التجانس الممل والعاجز عن الحفاظ على ذاته(٢) » تحت سيطرة الفاشية ، يسلك خليط العناصر المغايرة والمتجانسة دروباً جديدة — ومن جهة الصفات التي تنتمي للمطالب الوظيفية للمجتمع المتجانس ، مثل صفة الاجرائية ، الانضباط ، حب النظام ، ومن جهة أخرى الجماهير المسحورة وسلطة الزعيم حيث يمكن التعرف على شعاع سيادة حقيقية . فالدولة الفاشية تتيح الوحدة الكلية بين العناصر المغايرة والعناصر المتجانسة ، انها السيادة صارت دولة . (انها الدولة الفاشية) تجني ارث هذه السيادة الذي كان موجوداً في المجتمعات التقليدية ؛

---

(1) G. Bataille, La Structure... op. cit., Note P. 340 .

(2) G. Bataille, La Structure..., op. cit., P. 348 .

بشكل ديني وعسكري، وهما بعدان يوجدان مختلطين في سيادة الزعيم. في الفاشية بلغ العامل الاساسي لسيطرة الانسان على الانسان نقاءه ان صح التعبير. ان جلال الزعيم يضمن له عند الجماهير ولاء متحرراً من كل الزام بالشرعية. وعلى غرار كارل شميت (C.Schmitt) ؛ يفسر باتاي هذا الانتماء اللامشروط بواقع ان قوة السيد هي في أعماقها قوة أخّاذة، أي متجذرة في المغاير: « ان مجرد واقع سيادة السيد على امثاله يتضمن اختلاف السيد، في اقله لكونه السيد: وبقدر ما يرجع الى طبيعته، الى صفته الشخصية، على انها تسويغ لسلطته، يشير الى ان هذه الطبيعة مختلفة كلياً، دون ان يتمكن من تسويغها بشكل عقلاني(١) ». يحيل باتاي ما يقتنص الحواس، وما ينوّم في ممارسة الحاكم الفاشي لسلطته الى سلطة: يضعها في حساب الصدق؛ وبهذا تختلف نظرية باتاي اختلافاً بيناً عن نظرية في الفاشية مشابهة في طريقة معالجتها — لنظرية هوركيمر وآدورنو — .

شأن باتاي، يركز هوركيمر وآدورنو — في كتابهما « عناصر مناهضة السامية(٢) » على أية حال — على الجانب النفسي للفاشية. انهما يقرآن في التنظيم المتقن الى ابعد الحدود الطقوس التي تشرف على اخراج. تظاهرات الجماهير، « الكاريكاتور المزيف للمحاكاة المخيفة » (D.R.,p.191) وبالتالي استفاقة نموذج رجعي قديم ومعالجته.

(1) G. Bataille, La Structure..., op. cit., op. 351.

(2) M. Horkheimer, et th. Adorno, Dialectique de La raison, trad. E. Kaufholz, Paris 1983, P. 177

حول امكان وصف الفاشية على صعيد الاقتصاد السياسي، على انها « رأسمالية الدولة » ارجع الى A. Sollner, H. Dubiel

تستفيد الفاشية ، من اجل غاياتها الخاصة من سلوك محاكاة ، هجرته الحضارة . وبشكل ساخر يتخذ قمع الازدواج القديم ، الذي يجمع بين الهرب والاستسلام ، بين الرعب والافتتان شكلا تفكرياً : « في الفاشية الحديثة ، بلغت العقلنة حداً لا تكتفي عنده بمجرد قمع الطبيعة . فالعقلنة فيها تستغل الطبيعة باستيعاب قوى التمرد المحتملة في هذه الطبيعة ذاتها ضمن نظامها الخاص(١) » . حتى هذه اللحظة يمكننا الاستمرار بترجمة تحليل باتاي في اطار تصور النظرية النقدية ، ذلك لانه بالنسبة لهذه الاخيرة تكون الوظيفة الوحيدة للفاشية ، في نهاية المطاف ، هي مواءمة ما يتمرد في الطبيعة الداخلية ضد هذا الشكل من العقل مع مقتضيات العقل الاداتي . ولكن يبقى فرق حاسم بين الطرفين يتبين في أسلوب تعريف الجزء المضطهد — الجزء الملعون — من الطبيعة الذاتية . عند هوركيمر وآدورنو ، يصحب الاندفاع المحاكي وعد «سعادة بلا قدرة»(٢) — بينما ترتبط السعادة عند باتاي بالعنف ضمن المغاير برباط لا يقبل الحل ، فهو يحتفل بالايروسية كما بالمقدس » ، « بعنف بدائي(٣) » . وباستناده الى شكل الفكر ذاته يمنح الفاشية ما نجده معبراً عنه لدى كارل شميت بمفهوم السيطرة اللامشروطة السيطرة « الخالصة » والتي يضع هوركيمر وآدورنو مقابلها مفهوم سلطة المحاكاة بتصميم حي الى اقصى الحدود .

(1) M. Horkheimer, L'éclipse de La Raison, op. cit., PP. 129–130

(2) M. Horkheimer, et Th. Adorno, Dialectique de Raison. op. cit., P. 181 .

(3) G. Bataille, L'Erotisme, in O. C. 10, P. 94.

في احدى مقالاته الاولى ، بنجامين نفسه . عندما يذكر اسطورة الاضراب العام العزيز على سورل (Sorel) ويبدو بهذا بالذات انه ارهاص بباتاي ومفهومه عن القوة الحاكمة النقية يتمسك بالرجوع إلى وفاق مضمون بعلاقات لاعنف فيها بين الذوات . ان العنف — الذي يمكن تشبيهه بقوة المصير — الذي تخفيه الاعمال الثورية ، هذه الاعمال التي تضع الحق ، هي فوضوية بماهيتها ومع ذلك هي التي توجد وراء مؤسسات الحرية (وعليها ان تبقى ماثلة فيها) تتيح لبنجامين صوغ مشروعه لسياسة « الوسائل التقنية والبسيطة » . مثل هذه السياسة لا يكاد يختلف عما يشاء عنف فاشي ان يكونه . بيد ان بنجامين يبين جيداً ان هذا العنف الذي ليس له من غاية خارج ذاته ، والذي لا يكون اداة للعدالة ، بل هو على نقيض ذلك ، التجلي والانجاز . يرجع . على الدوام ، الى دائرة وفاق لا عنف فيها . هذه الدائرة التي تتيح الاتفاق بين البشر ، تظل « اللغة — الدائرة الخاصة بالوفاق(١) » لدى بنجامين . انها فكرة يفرضها عليه النقد المنقذ حيث التزم بنجامين الى حد انه يريد ان يقدم لاعنف « الوسائل التقنية والبسيطة » بالاضراب العام للبروليتاريا على انه نموذج هذه الوسائل .

في غياب نقطة الارتكاز هذه التي تتعالى على العنف ، يعاني باتاي حكماً من صعوبات في بيان ما يهمه فوق كل شيء ، أي الفرق بين الثورة واستيلاء الفاشية على الساطة ، حيث لا يقوم تشابهها مع الثورة

(1) W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt in Gesammelte Schriften, op. cit., II, 1, P. 192, en Français in L' Homme, Le Langage, La Culture, op. cit., P. 40 .

الا على تشبيهات . كان بنجامين يقول بأن هدف المشروع السوريالي بمجمله كان « كسب قوى الثمالة لجانب الثورة(١) » ، هذا ايضا ما يشغل باتاي الذي يحلم بسياسة جمالية ، شعرية خُلّصت من كل مكوناتها الاخلاقية . هذا هو بالذات ما يغريه في الفاشية : « ان ظاهرة الفاشية ، التي وضعت ، وجود الحركة العمالية ذاته موضع السؤال ، يكفي لبيان ما يمكن انتظاره من لجوء مناسب إلى قوى انفعالية متجددة(٢). وعندها يطرح السؤال : بم يختلف التعبير المتمرد والعفوي ، في المرجع الاخير ، عن التوجيه الذي تفرضه الفاشية على مثل هذه القوى ؟ على أية حال ، لئن رأينا ، كما يرى باتاي ، أنه يجب ان نتمكن من بيان الفرق بين الاشكال السياسية ، دون ان يترتب علينا انتظار النتائج ، فان هذا السؤال مزعج . يحاول باتاي في نص له من عام ١٩٣٣ ، أن يقيم حدوداً في قلب عالم مغاير بين ما هو أعلى وما هو ادنى . هذه المحاولة تفتقر الى الأجرائية إلى حد ان باتاي يكتفي ، في نهاية المطاف ، باقتراح ادخال العصيان في عمل السياسة الفاشية التي يحاربها . ومن أجل هذا يوصي بانشاء علم للمغاير « يسمح بتوقع الاستجابات الانفعالية الاجتماعية التي تسري في البنية العليا . وربما الى حد ما ، وضعها تحت تصرفنا . (...) ان منظومة معارف تتناول الحركات الاجتماعية للجذب والنبذ (أي ازدواجيات الانفعالية التي يثيرها المغاير) يتقدم بالشكل الأكثر بساطة بمثابة سلاح . وعندما تتجابه في اضطراب عنيف واسع النطاق ، ليس بالدقة الفاشية والشيوعية ، بل اشكال جذرية آمرة والتمرد

---

(1) W. Benjamin, «Der Surrealismus», in G. S., II, 1, P. 307.

(2) G. Bataille, La Structure... in O. C. 1, op. cit., P. 371.

العميق » سيكرس باتاي العقود الثلاثة التالية لوضع الخطوط الكبرى لهذا العلم . سأبدأ بالاهتمام بالاسلوب الذي يطرد فيه باتاي الحداثة كفيلسوف تاريخ لأتناول فيما بعد الاقتصاد العام ، الذي كان يأمل منه الاجابة عن السؤال الذي بقي مفتوحاً : كيف يمكن للتفكير تحويل التشييء الى سيادة ؟

III

في كانون الثاني ١٩٣٣ كان باتاي قد نشر دراسة خصصها لمفهوم الاتفاق(١) حيث كانت تلوح خطوط فلسفة تاريخ مانوية الشكل . بوصفه شيوعياً ، يتحرك باتاي هنا عبر أشكال فكر ترتبط بفلسفة البراكسيس الصادرة عن النظرية الماركسية . فالعمل ، أي الانتاج الاجتماعي ، هو الذي يشكل صورة اعادة الانتاج الخاصة بالنوع . وهو يصف الصراع الحديث للطبقات تماماً في اتجاه « مخطوطات الـ ٤٤ » للشاب ماركس : « ان غاية الفاعلية العمالية هي الانتاج من أجل العيش ، أما غاية فاعلية رئيس العمل هي الانتاج الذي يضع العمال المنتجين في بؤس مخيف . » ولهذا ، يرفض باتاي النتيجة التي تفرض نفسها ومفادها ان الحياة ، وهي السبب الذي تنتج من أجله ، هي الغاية العقلانية الملازمة للعمل ذاته . ان الغرض من الانتاج ، كما يتصوره باتاي ، خلافاً لذلك يتعالى على الحركة التي تنشأ بين التبديد المنتج لقوة العمل من جهة ، وحيازة هذه القيمة الاستخدامية حيث تتجسد قوة العمل موضوعاً

(1) G. Bataille, La Notion de Dépense, in La Critique Sociale, no 7, 1933, repris in O. C. 1, P. 315.

عبر الاستهلاك . يطبع باتاي النموذج التعبيري للفاعلية الانسانية التي نطلق منها ،بانعطاف ينفي الاساس الذي كان يربطه بفلسفة البراكسيس. وحقيقة القول انه يرى في الاستهلاك ذاته تناقضاً عميقاً بين اعادة انتاج قوة عمل بوصفها ضرورة مباشرة للحياة من جهة ، ومن جهة ثانية استهلاك مترف يبعد . لغايات مترفة ، نتاجات العمل عن دائرة ما هو ضروري للحياة ، وبشكل عام . عن الأمور المفروض من سيرورة التبادلات وإنفاق الطاقة . هذا الشكل غير المنتج للانفاق — وهو ، في منظور اقتصاد المشروع أي من منظور مالك البضاعة يمثل انفاقاً — هو . في رأي باتاي ، الشكل الوحيد الذي يسمح بسيادة الانسان وتأكيد هذه السيادة ، وفي الوقت نفسه تأكيد وجوده الاصيل .

صحيح ان ماركس هو ايضا يتكلم عن دائرة حرية يتجاوز موضعها دائرة الضرورة ، أي فيما يتجاوز مجال الانتاج ، المحدد باشكال التبادل مع الطبيعة . غير أن الاستعمال المنتج للزمن الحر لدى ماركس يبقى محكوماً بنموذج اخراج القوى الفردية الاساسية واستعادتها ، بتعبير آخر يظل المرجع هو الفرد بكليته ، والمتحقق بشكل شامل . الا ان باتاي ، يحس بالخطر ، مبرهناً عن واقعية كاملة وبالفعل ؛ ان ما يمثل تحت غطاء حرية فردية قد لا يكون سوى استطالة لضرورات العمل وقد استدخلتها الذات عبر العادة . ان ما يخشاه حقاً هو قمع السيادة الحقة حتى في الرخاء ، طوال ما ان الاستعمال العقلاني للخيرات المادية والروحية — استعمال محدد وفقاً لمبدأ « ميزان الحسابات » — لا يدع مكاناً لاستهلاك يختلف جذرياً ، لشكل من الانفاق حيث تفلت الذات التي تستهلك من ذاتها . يجعل باتاي من الشكل غير المنتج للانفاق شيئاً

قريباً من حالات الاستسلام هذه . فقدان الذات والانخطاف . التي نبلغها بالمخدرات . ان مثل هذا « اللاتعيين — الذاتي » يخلف وراءه أيضاً آثار اقتصاده في الاستهلاك المترف : « ان الفاعلية البشرية لايمكن ارجاعها كلياً الى سيرورات انتاج وبقاء وينبغي تقسيم الاستهلاك الى قسمين . الاول . القابل للتقليص ويمثل باستعمال الحد الادنى الضروري بالنسبة لافراد مجتمع ما من أجل الحفاظ على الحياة ومواصلة الفاعلية المنتجة (...) . الثاني ويمثل بالتبديد المسمى بالانفاق غير المنتج : الترف . الاحزان ، الحروب ، الشعائر . تشييد المباني الفخمة . الالعاب . المسارح . الفنون ، الفاعلية الجنسية المنحرفة (أي التي انحرفت عن الغاية التناسلية) تمثل مجموعة من الفاعليات التي . في الشروط البدائية على الأقل . تجد غاياتها في ذواتها(١) » ضمن هذه الفاعلية يوجد شيء ما مخصص للطبقات المترفة . بتعريفها الارسطالي ، يجعل منها فاعلية مكتفية بذاتها وغاية في ذاتها ، والتي ما زالت توحي بالسيادة الاصلية .

تتصف الرأسمالية بالانفاق المنتج لكل الفائض : ومن ناحية ثانية انها الضرورات الناجمة عن ابراز قيمة رأس المال بحد ذاته هي التي تنظم سيرورة التراكم . لقد انتقد ماركس ، بهذا الخصوص ، عملية عزل انتاج قيم التبادل عن انتاج قيم الاستعمال ، أما باتاي فيأسف لعزل الاستثمار المنتج للارباح عن الاستهلاك غير المنتج للفائض المنتج . ان الرأسماليين : « تلقوا مع الثروة الزام الانفاق الوظيفي » ، ولهذا يفتقر المجتمع الحديث بشكل كبير إلى الترف الذي يقدم للجمهور بمثابة عرض للمشاهدة .. « ان عرض الثروات يتم الآن خلف الجدران .

(1) . Bataill, La Notion de Dépense, in O.C. , op.cit., P. 305·

وفقاً لمواصفات مثقلة بالسأم والكآبة (١) » لقد اختفى كل ما كان سخياً ، وعربيداً ، ومفرطاً أي ما كان يتصف به الانفاق الاقطاعي .

ينمي باتاي ، مسترشداً بهذا المفهوم عن الانفاق ، مؤلفه النظري الرئيسي ، الذي نشر الجزء الأول منه ما بعد ثمانية عشرة عاماً من العمل التمهيدي ، في عام ١٩٤٩ بعنوان « النصيب الملعون » ولم ينشر بعد ذلك الا جزءاً يسيراً، الجزء الثالث ، في عام ١٩٥٦ تحت عنوان « السيادة ». ان المسافة التي تفصله عن الاشكالية والتصور الخاصين بفلسفة البراكسيس اتسعت بمرور الزمن . منذئذ ، يمكن ان نرى الى حد ما في نظرية باتاي ، ملحقاً لنظرية التشييء التي نماها لوكاش ، وهوركيمر وآدورنو من منظور ماركسي فيبري . ذلك أن السيادة تعارض مبدأ العقل المشيِّء ، الاداتي ، الذي يصدر عن دائرة العمل الاجتماعي ؛ وينتهي الى السيطرة في العالم الحديث. تعني السيادة ان لا تُختزل الذاتية كما في العمل ، الى حال شيء ، بل تُحرَّر من قيودها : الذات المتخلصة من العمل ، الممتلئة باللحظة تمتص ذاتها في استهلاك ذاتها . فماهية السيادة تكمن في استهلاك مالا نفع فيه ، في « ما يحلو لي » . الا ان هذه السيادة منذورة للادانة في سيرورة فك السحر والتشييء ، على صعيد التاريخ العام . في المجتمعات الحديثة يكتسي الوجود الاعلى سمة روحية ويستبعد من عالم ويضع كل شيء ، على شكل شييء (Objectal) لكل ما يمكن استثماره وحيازته ، واذن على شكل ملكية خاصة ، لم تعد تتألف الا من أشياء : « في أصل المجتمع الصناعي ، المؤسس على اولوية البضاعة واستقلالها أولوية الشيء — نعثر على مشيئة معاكسة

(1) G. Bataille, La Notion de Dépense, op. cit., P. 313.

لوضع الاساسي — ما يخيف ويأخذ في الارتعاش — خارج عالم الفاعلية ، وعالم الاشياء(١) » .

ان التوازي مع لوكاتش العشرينيات يثير الدهشة . وبالفعل يحدث هذا وكأن هذه السيرورة حيث يتم استبعاد شكل من المقدس ، مفصول عن الخيرات الارضية — لم تكن الا نتيجة نموذج الانتاج الرأسمالي : «اتراكم الثروات من أجل انتاج صناعي متزايد يكوّن المجتمع البورجوازي مجتمع الاشياء . لا على صورة المجتمع الاقطاعي ، مجتمع الاشخاص (...) . في هذا المجتمع (البورجوازي) يتمتع الشيء المقدر بثمنه نقداً ، بقيمة أكبر من قيمة الذات التي في تبعيتها للاشياء (بمقدار ما تملكها) ، لم يعد لها من وجود حق من أجل ذاتها ولم تعد لها كرامة حقة(٢) » . ونظرا إلى هذا فان السيطرة الوحيدة التي تسهم فيها تعويذة البضاعة بنشر شامل هي سيطرة العقل الحيسوب الذي يتوطد في بنى العمل . ان نزع المجتمع للتشيء يرجع الى اقدم العصور ، ليغرق ، فيما وراء الرأسمالية ، في مستقبل الاشتراكية البيروقراطية التي لن تقوم الا بتنفيذ وصية سيرورة فك السحر على مستوى التاريخ العام .

لعل في هذا ما يذكرنا بنظرية النقد القديمة أكثر مما يذكرنا بلوكاتش العشرينات ؛ غير ان هاتين المقارنتين لا تذهبان بعيداً في نهاية المطاف . ذلك ان فكرة باتاي لا تقوم على مجرد انتاج نظرية في التشييء ، بل تقوم ، بالاحرى ، على انتاج فلسفة تاريخ يرتكز موضوعها على الجزء الملعون ، أي على إبعاد المقدس عن العالم الارضي . انه ينبغي على مستوى

(1) G. Bataille, O. C. 8, op. cit., P. 613 .
(2) G. Bataille, O. C. 7, op. cit., P. 63.

التاريخ العام تصوير مصير السيادة ، مصير تلك الحرية التي يمتنع سبر غورها « التي تقوم ماهيتها على اتلاف بلا ربح لما كان يمكن بقاؤه في تسلسل الاعمال النافعة »

ان الشكل الانقى لهذه السيادة الذي مازال بالامكان ادراكه تجريبياً ، يجده باتاي في الذبيحة الشعائرية التي يحللها بعناية فائقة انطلاقاً من علاقات الذبائح عند جماعات الآزتيك (*) : « ان الذبيحة تقضي على ما تقدسه . ولا يطلب منها أن تدمر مثلما تدمر النار ، وحدها الصلة التي كانت تقيد هذه الهبة بعالم الفاعلية النافعة تقطع ، غير ان هذا الانفصال يحمل معنى اتلاف نهائي بالنار . فالهبة المقدسة لايمكن اعادتها إلى صعيد الواقع . ان هذا المبدأ يشق الدرب لفك القيد ، ويطلق العنف مخصصاً له المجال حيث يسود بلا منازع(1) » . ان معنى الذبيحة ، كما هو معنى كل دين ، يتركنا في الحقيقة نتنبأ بعدم وجود أي شيء أصلي في كل هذا وان العنصر الشعائري الذي يسكن في قلب المقدس هو ذاته رد على ضياع وحدة حميمة بين الانسان والطبيعة . هذه الوحدة التي ليس بامكاننا أكثر من افتراضها بذكر اليوم حيث خضع العالم البكر للمرة الاولى للاهانة التي سددتها إليه أيادي البشر ؛ بتعبير آخر بذكر العمل الأول الذي انتج موضعة من أجل تحقيق غاية ما. هاكم كيف يتحدث باتاي عن ابعاد الجنة : « ان ادخال العمل الى العالم وضع منذ البداية مكان الصلة الحميمة ، مكان عمق الرغبة ، وانطلاقها الحر وضع القيد العاقل حيث فقدت حقيقة اللحظة الراهنة اهميتها.

(*) شعب قديم وصل الى المكسيك في ١٣٢٥ وسيطر على البلاد حتى مجيء الاسبان في ١٥٢٠ .

(1) G. Bataille, O. C. 7, op. cit., P. 63 .

وتحولت الاهمية للتتيجة اللاحقة للعمليات . لقد اسس العمل الأول عالم الأشياء (...) . وقد تم وضع عالم الاشياء وامسى الانسان ذاته واحداً من أشياء هذا العالم ، في أقله ، في الزمن الذي عمل فيه . وقد سعى انسان كل العصور إلى النجاة من هذا السقوط . فالانسان في اساطيره الغريبة ، في شعائره القاسية يبحث منذ البداية عن صلة حميمة مفقودة(١) » . كما الدين الذي اصابته لعنة العمل لا يعيد انشاء نظام الأشياء المنهار — مُبيحاً إنشاء تواصل صامت مع هذا النظام — الا في اللحظات التي يخرج الفردفيهامن ذاته بفضل الشعائر والسيادة الخالصة، هي أيضاً لا تستعاد الا في حالات الوجْد .

ان ما يتحقق في التاريخ كقوة سيادة ، وما يكتسب شكلا مستمراً قبل كل شيء في سلطة الكاهن المقدسة ، ثم في القدرة العسكرية للطبقة النبيلة واخيراً في السلطة المطلقة — مرتكزة منذذاك على جهاز الدولة — للملك وبلاطه هو سيادة افسدتها صلتها مع سلطة لادينية . ان ما يميز كل الاشكال التاريخية للسيادة هو مقدرتها على التمييز وتحديد المكانة . ان مكانة السيد الاجتماعية كما مكانة هؤلاء الذين يشاركون في الحكم ظاهرة مختلطة ، حيث ينبغي تمييز الاصل بوصفه يحدد منشأ دائرة تجد موضعها فيما يتجاوز العمل والأشياء ، ووظيفة السيطرة بوصفها مقدرة على القهر والاستغلال في اطار نظام يشكله العالم الاجتماعي . غير أننا نلاحظ ، عبر تبدلات الشكل الذي عرفته السيادة ، بأن تمييز المكانة يميل لان يصير أقل فأقل تمايزاً : « وفي الحقيقة ان المكانة في المجتمع القديم كانت ترجع إلى حضور المقدس في الفرد الذي لم تكن

(1) G. Bataille, O. C. 7, op. cit., P. 62 .

سيادته ترتبط بالاشياء ، بل كانت تجر الاشياء في حركتها . ولكنها في البورجوازية لا ترجع الا الى امتلاك هذه الأشياء التي لم يحملها سيد أو مقدس(١) ». ولا يعني هذا ان السيادة اختفت كلياً من العالم البورجوازي. ان الامتلاك الخاص لوسائل الانتاج لا يقسم المجتمع الى طبقات وحسب ، بل يعين أيضاً نظام امتيازات يتبع له ، في عدد الفرص التي تعين الحياة ، تلك التي تتيح الحصول على الاعتراف ، يكفي لبيان ذلك . وهكذا لئن فقد تمييز سلسلة الرتب من صفته السياسية لا يعني اختفاؤها بما هي كذلك ولكن ببساطة بدلا من ان تتكون بدءاً من المشاركة في السيطرة السياسية تشكل ذاتها بدءاً من الوضع ضمن سيرورة الانتاج .

يمكننا أيضاً العثور ، حتى في الانسان السياسي في الديمقراطيات الغربية ، على شكل صورة شخصية تثبت بعمل الرأي العام وعلى الرغم من ان هذه الصورة لا تصدر عن صفات أخاذة (Charismatique) على شيء ما من بريق السيادة ، بل عن سلطة مكاتب تنتشر عبر الاعلام . يوجد هذا النموذج من الانسان السياسي في منتصف الطريق بين ذاتية الوجود كما يكون حضورها عند السيد ، وحتى عند القائد الفاشي ، وموضوعية السلطة : « وحدها جدية القائد الشيوعي تسمح بالتمييز في داخل العالم البورجوازي ما ليس سوى امكان معوق على الدوام ، السلطة التي يقتضيها تطور الاشياء بشكل مستقل عن هذا البحث عن المكانة التي يسعى البشر إلى استعمالها في كل الاتجاهات على نحو متناقض(٢)

---

(1) G. Bataille, «La Souveraineté», in Monde Nouveau, Paris, no 101— 103, Juin — Sept. 1956, Repris in O. C. 8, op. cit., P. 384.

(2) G. Bataill, «La Souveraineté» , in O. C. 8, op. cit. P. 391 .

في داخل الاشتراكية السوفييتية ، وفقاً للصورة الغربية الى حد ما عن الواقع ، التي يتصورها باتاي عن الستالينية في مطلع الخمسينيات لابد من حدوث انحلال اشكال التفاوت الاجتماعي ؛ وعندها فقط ، ستخرج السيادة نهائياً من ميدان العمل الاجتماعي ؛ بالغاء كل رتبوية داخل المجتمع .

لقد اختلطت السيادة بالسلطة في داخل كل الاشكال التاريخية للسيطرة وللمرة الأولى تظهر ، في النظام السوفييتي ، سلطة خالصة من كل خلط مع السيادة ؛ سلطة صفيت من كل الشوائب ان جاز القول ، واكتسبت بهذا المعنى ، « موصوعيتها » وانفصلت عن آخر صفاتها الدينية . هذه السلطة الموضوعية لا تحتاج البتة إلى التصديق عليها بأصالة جذب وتأثير انها سلطة ، عبر نظام العمل الاجتماعي — أي وفقاً للهدف الذي يسعى اليه نحو قوى الانتاج — تعرف حصراً باسلوب وظيفي : « ان هذا الذي يمارس السلطة العليا في موضوعيتها يرمي الى منع سيطرة السيادة على الاشياء بأي أسلوب : يجب تحرير الاشياء من كل تبعية خاصة : بعد الآن — يجب اعطاؤها للانسان اللامتميز » — بتعبير آخر اعطاؤها للارادة الجماعية لمجتمع مساواة بشكل دقيق(١). ان السلطة الموضوعية ، التي رمت شراع السيادة التي انفك سحرها تحتجز نفسها في عالم مجتمع مشيأ كايا ، أو يمكن القول أيضاً ، مجتمع جُمِّد في نظام .

يوجد في هذه الصورة التخيلية التي ترينا السلطة السوفييتية المشيأة ما يماثل فكرة كان انجلز قد اخذها عن سان سيمون تضع سيطرة الاشياء مكان سيطرة الانسان على الانسان . ههنا ثمة اصطدام يفاجئنا

(1) G. Bataille, « la souveraineté », in O.C.8 op.cit p.391 .

خاصة وان باتاي في توجيهه اللوم للبورجوازية نافياً عنها التألق والانفاق الخاصين بالمجتمع الاقطاعي يتبين انه يتخذ تماماً نقيض الحكمة الشهيرة لسان سيمون(١) . ذلك لان سان سيمون ، في رأي باتاي ، لا يقول السبب ، الكلمة الحقيقية (Le fin mot) .

هذا الاسلوب في الاختفال بالشيوعية المناضلة التي تقوم سياستها الاجتماعية على ربط كل اشكال الاندفاع الانساني بغايات التصنيع ؛ وهي بالاضافة الى ذلك شيوعية تؤكد مادية بطولية بشكل إن « عمل التحرير (...) ينجز ارجاع (العضو العامل) الى شيء(٢) » يعود إلى تحول مفارق لايمكن فهمه الا منذ اللحظة حيث نأخذ باعتبارنا الازدراء الذي يحكم فيه باتاي على مقدرة المجتمع البورجوازي على نقد الحضارة . ان الاحتجاج ضد التشييء في العالم الحديث والتجلي الرومنسي للاشكال التقليدية للسيادة هو في أعمق اعماقه مختلف عن الاندفاع المتمرد الذي يحمل بالضبط اشكال الوجود المغايرة — أي مختلف بالمناسبة ، عن هذه الجذرية الخاصة للفن الطليعي التي تقوم على « الذهاب في كل الاتجاهات الى نهاية امكانات العالم »(٣) . لم تقم الفاشية الا بفضح سر الرأسمالية : وبالفعل ، بفضل التدعيمات التي خلفتها اطلال سيطرة المقدس والعسكري تمكنت هذه (الرأسمالية) من صنع الغلاف العقلاني للتبعية . انها هذه البقايا من السيادة قبل البورجوازية — المخفاة ولكنها وظيفيا ضرورية — التي تكنس لاول

(1) G. Bataille, La Souveraineté, op. cit., P. 392.
(2) La Parabole de Saint— Simon, in J. Dautry (ed) Saint — Simon Textes Choisis , Paris 1951.
(3) G. Bataille, La Part Maudite, op. cit., P. 127.

مرة عبر التطابق الكامل بين الانسان وانتاجه الذي تنجزه الماركسية السوفييتيه في رأي باتاي . : « ان القضاء على الشيء (...) لا يمكنه امتلاك قيمة محررة الا اذا فُضِحت وشُرُذِمت القيم القديمة المرتبطة بانفاق غير منتج كما حدث لقيم روما بحركة الاصلاح الديني (La Réforme) .

وعليه يرى باتاي في الستالينية المرحلة النهائية لسيرورة تنفصل عبرها تدريجيا دائرة الممارسة المشيأة من جانب : ودائرة سيادة خالصة من جانب آخر ، سيادة لا تصير خالصة الا في نهاية السيرورة حين تتحرر من كل الوظائف العملية.عن وعي اوعن غير وعي يحترم ستالين الرسالة التي يتصورها باتاي في العقيدة الماركسية برسم الجماهير : « بتكريس العمل من أجل تغيير النظام المادي (بتعبير آخر . باختزال البراكسيس في العمل واذن اختزاله في بنية العمل العقلاني الذي يسعى نحو غاية ما) ، وضع ماركس بشكل واضح ومتميز ما اقتصرت الكاليفينية على وضع خطوطه الاولى ، استقلالا جذرياً للاشياء (للاقتصاد) بالنسبة لهموم أخرى (دينية أو وجدانية بشكل عام) ، وبالمقابل ضمن استقلال حركة عودة الانسان إلى ذاته (إلى العمق ، الى وجوده الحميم) . ولا يمكن لهذه الحركة ان تحدث الا بتحقق التحرر ولا يمكنها ان تبدأ الا حين ينتهي العمل(١) » وبالتالي حين يبلغ نهايته كمشروع مجتمع عمل نُصِّب على انه كلية نشرتها فلسفة البراكسيس .

ان ادراك التاريخ العام عبر مجابهة بين التشيء والسيادة تفسح مكاناً لسيرورة لن تحدث نهايتها الا عندما يتم الاستقرار فيما يتصل بفصل

---

(1) G. Bataille, La Part Maudite, op. cit., P. 128 .

الدوائر ، الا عندما ينتهي اختلاط العناصر المتجانسة بالعناصر اللامتجانسة وعندما يُفْصَل العمل عن التضحية ، ههنا تصور لم يعد حقاً بالامكان التفكير فيه باسلوب دياليكتيكي ، وعلى أية حال ، لم يعد يفكر فيه وفقاً لنموذج — تمت صياغته في اطار فلسفة الذات — جدل للعقل يستسلم لتَجمّع لحظات العقل .فالسيادة تُفْهم على انها ما هو غير العقل . ليس بامكان باتاي أن يجعل من بنائه للحداثة أمراً قابلاً للتصديق بالاقتصار على اعطائه مظهر بناء جدلي . لابد اولا من تفسير امرين : امر يتصل بديناميكية سيرورة العقلنة الاجتماعية الملازمة للتاريخ العام ، وآخر يتصل بانتظار العالم الآخر حيث لابد من تحول التشييء الى حرية . لقد وضع باتاي طموحه العلمي في الاجابة عن هذه الاسئلة .

IV

منذ دراساته الانثروبولوجية الاولى ، لم يتوقف باتاي عن الاهتمام بظاهرة البوتلاتش (Potlatch) * وبشكل خاص بهذا التجلي الشعائري للسخاء حيث يغدق هنود اميركا الشمالية بالهدايا على منافسيهم بقصد تحديهم واهانتهم وبالتالي يمنون عليهم(١) . الا أن ما يهمه ليس وظائف

م(*) كلمة هندية في أمريكا الشمالية وتعني عيداً دينياً عند هنود امريكا يقوم على تبادل الهبات (يرى فيه علماء الاجتماع احدى الأشكال البدائية للعقد والسيادة) .

(١) يرجع باتاي إلى دراسة مارسيل موس (M.Mauss) الكلاسيكية « دراسة عن الهبة » (Essai Sur Le Don) المنشور ١٩٢٣ – ١٩٢٤ في مجلة « الحولية الاجتماعية » (Année Sociologique) .

الاندماج الاجتماعي التي يؤديها تبادل الهدايا تحديداً . ان تأسيس الالتزامات المتبادلة جانب يهمله باتاي لصالح بعد فريد يستخلص من الانفاق والتبديد ، والضياع المقصود لثروة تبدد بالهدية دونما مقابل مباشر . ان البوتلاتش هو مثال لاستهلاك غير منتج في المجتمعات القبلية ، ولكن يجب ان لا ننسى ان من يهب ثرواته لا يقوم البتة بانفاق مجرد عن المصلحة . في تجاوز المنافسين الذين هم ايضاً بغدقون الهدايا ، يضمن لنفسه هيبة وسلطة ، ويكسب مكانته الاجتماعية ويوطدها في جماعته . الازدراء المترفع لقيم الاستعمال يعادل منذ هذه المرحلة بكسب محسوب للسلطة . مثل هذه الممارسة يحمل في ذاته التناقض الموجود بين السيادة والعقلانية الغائية : « انها تضع قيمة الحياة ، وهيبتها وحقيقتها في نفي الاستعمال العبودي للخيرات ، ولكن في اللحظة ذاتها يجعل من هذا النفي استعمالا عبودياً(١)». بقدر ما يكون مثل هذا التناقض ، ملازماً بنيوياً ، « لكل » اشكال السيادة التي تجسدت في التاريخ يريد باتاي الاستناد اليها ليفسر لماذا تستعمل السيادة التي تعبر عن نفسها باعمال تبديد ، بقوة متزايدة باستمرار لاغراض استغلال قوة العمل ولماذا يتقلص مصدر السلطة الحقيقية هذا الى « مصدر مفضوح للكسب » .

يظل ان اختلاط السيادة بالسلطة ، وواقع امكان استعمال هذا الاختلاط لغرض وحيد هو امتلاك فضل القيمة لا يفسر ابدا لماذا فرضت نفسها معاً والاتجاهات التاريخية نحو امتداد الدائرة اللادينية وتشييئها وابعاد دائرة المقدس . لا يمكن لباتاي ان يقبل بتفسير مؤسس

(1) G. Bataille, « La Part Maudite, » op. cit., P. 75.

على الاقتصاد السياسي من النموذج الذي تنتجه المادية التاريخية ؛ وبالفعل . ان تفسيرا من هذا الطراز قد يرجع الى تعديلات تدخل « في اطار » منظومة تمثل بالعمل الاجتماعي ، لا إلى ما يؤسس الاصطدام بين الاقتصاد وعنف يقع خارج الدائرة الاقتصادية عنف لا علاقة له اطلاقاً مع العقل الحيسوب ، لانه آخر العقل (l'autre de la raison) ويتجاوز السبرورة الايضية التي يحافظ الانسان عليها مع الطبيعة الخارجية . ينطلق باتاي اذن ، بشكل منطقي تماماً من تفسير فيبر للرأسمالية بالاخلاقية الدينية ، وانه مستعيناً بالخيط الاحمر لتاريخ الاديان ، يلاحق هذه الرأسمالية حتى الازمنة الاولى للضبط الاخلاقي للاندفاعات الذي تفرضه كل الاشكال التاريخية للسيادة والاستغلال . سألخص المراحل الثلاث لهذا التفكر .

الفكرة الاولى تتصف ببساطة توراتية . في داخل سيرورة الانسنة تتكون الكائنات التي تطفو من شروط الحياة الحيوانية بوصفها ذوات لا عبر العمل وحسب ، بل ايضاً عبر المحرّمات . يتميز البشر ايضاً عن الحيوانات بما يضعونه من ضوابط لحياتهم الانفعالية. فالخجل الجنسي ووعي الانسان لكونه للموت ينتميان لاصل واحد مع العمل . وتبين الطقوس الجنائزية ، وظهور الملبس وتحريم السفاح بأن المحرمات الأكثر قدماً تخص الجثة الانسانية والدافع الجنسي — الجسد الميت والجسد العاري. فاذا ما أضيف إلى الحساب تحريم القتل يظهر عندئذ الجانب الشمولي : ان ما يُحَرَّم هو عنف الموت والارتواء الجنسي — عنف يعبر عنه أيضاً في اللحظات الحادة للعيد وللذبيحة الدينية . ان الافراط الذي يبرز في التزاوج ، والافراط الذي يظهر عند الموت — الموت العنيف الذي نخضع له أو الموت الذي تحدثه في الآخر — مرتبطان بشكل ما باشكال

التطرف الشعائري حيث يرى باتاي « الافراط » بمعناه الحرفي ، بوصفه انتهاك الحدود الموضوعة في التفريد . ان المعايير الأقدم هي بمعنى ما سدود توضع في وجه اندفاع طبيعة تحب المتعة — الحيوية المفرطة — التي تضمن امتلاء الحياة واستمرار وجودها بازدراد الوجودات المتفردة Existences) individuées) : « اذا ما رأينا ، في المحرمات الاساسية ، الرفض الذي يضعه الوجود بوجه طبيعة ينظر اليها على انها فرط من الطاقات الحية وبوصفها عربدة الافناء، لن يظل بامكاننا التمييز بين الموت والارتواء الجنسي . فالارتواء الجنسي والموت اللحظتان الحادتان لعيد تحتفل به الطبيعة مع الكثرة التي لا تستنفذ للوجودات (المتفردة) فكل منهما يحمل معنى الهدر اللامحدود حيث تعمل الطبيعة ضد ديمومة الرغبة الخاصة بكل وجود(١) » . وعليه اذن يجب تحديد دائرة العمل بمعاينة تستبعد عنف طبيعة مفرطة في حيويتها » من المجرى المألوف للامور(٢) ».

غير ان باتاي في مرحلة « ثانية »، يوضح وبدقة ان الاسس المعيارية للحياة الاجتماعية تظل مستعصية على الفهم اذا ما اقتصرنا على تفسيرها تبعاً لما تقدمه من أصل لحماية النظام الذي يمثله العمل الاجتماعي . ضمن هذا المنظور الوظيفي ، يستحيل بيان ما تستمد المحرمات منه قوة الزامها . لقد اشار دوركهايم من قبل الى ان مصداقية المعيار لا يمكن احالتها تجريبياً إلى العقوبات التي تؤدي اليها المحرمات بالاستناد الى مواضعات — أي بشكل خارجي — . ان قوة الزام المعايير تصدر بالأحرى من سلطة مرجع مقدس لا تقترب منه الا بشعور مزدوج من الخوف والسعادة ،

(1) G. Bataille, L' Erotisme, in O. C. 10, P. 64.

(2) G. Bataille, L' Erotisme, op. cit., P. 58.

دون أبدأ المساس به . ههنا واقع يشرحه باتاي على خلفية تجربته الفنية الى حد انه يربط المعايير الممعنة في القدم باللبس العميق الذي تقوم عليه ؛ وهكذا يتأسس ، لدى باتاي ، مطلب مصداقية المعايير ، وعبر هذا حقيقة رغبتنا بانتهاك المعيار ، في تجربة المحرم . بتعبير آخر ، يتأسس بتجربة انتهاك المقدس حيث تختلط مشاعر القلق ، والنفور والهلع بالانخطاف والسعادة المذهلة . يتحدث باتاي عن صلة حميمة موجودة بين القانون وانتهاكه . ان العالم العقلاني للعمل محدد ومؤسس بمحرمات . الا أن المحرمات نفسها ليست البتة قوانين العقل .

وبالفعل تفتح المحرمات للعالم اللاديني باب العالم المقدس الذي يتلقون منه القوة المضيئة للانبهار : « في البدء ، لم تكن المعارضة الهادئة لعنف (الطبيعة الداخلية) كافيه للفصل بين العالمين ؛ ولو ان المعارضة هي نفسها لم تشترك بالعنف بشكل ما (—...) ،لما كان بوسع العقل تحديد حدود الانزلاق بسلطة كافية . كان بامكان الرعب ، والهلع اللامتعقل وحده ان يبقى بوجه انفلات غير محدود . تلك هي طبيعة المحرم (Tabou) الذي يجعل عالما من الهدوء والعقل امراً ممكناً . ولكنه هو نفسه ، في مبدئه ، ارتعاش لا يفرض نفسه على الذكاء ، بل على الحساسية(١) » . ان التجربة الايروسية قريبة من التجربة الدينية بما انها تعقد الانتساب للمحرمات الممعنة في القدم بالانخطاف الذي يولد ، بعد التدنيس من الخوف الذي تخطيناه : « ان التجربة الداخلية للايروسية تتطلب ممن يقوم بها حساسية للقلق المؤسس للمحرم ليست اقل عظماً من الرغبة التي تؤدي الى مخالفته . انها الحساسية الدينية التي تربط بشكل وثيق

(1) G. Bataille L' Erotisme, op. cit., PP. 66 — 67.

على الدوام بين الرغبة والهلع ، اللذة الشديدة والقلق(١) » . يصف باتاي ، في مناسبات أخرى مراحل الافراط الذي يصيب بالدوار : اولا النفور ، ثم الجهد المنتصر على النفور ، وتليهما النشوة(٢) .

في مرحلة ثالثة ينتقل باتاي اخيراً الى نقد الاخلاق الذي يقترب من علم اجتماع الدين الذي نماه ماكس فيبر . فهو يتناول انتشار الدين — بدءاً من الطقوس القديمة حتى الاديان الشاملة ، من التوحيد اليهودي

---

(1) G. Bataille, L' Erotisme, op. cit., P. 42.

(٢) ١٩٣٠ في مجلة Documents المجلة المنشورة من قبل باتاي — وصف ميشيل ليريس ، استناداً الى صورة تمثل امرأة عارية تضع على رأسها قناعاً من الجلد نفذ هذا القناع بالاستناد الى رسم نفذه سيبروك (W.Seabrook) المتخصص بساحل العاج منذ زمن طويل — ما كان صديقه يسميه التجربة الداخلية للايروسية . يبين نص ليريس ان صلة سرية تجمع معا البحث الانتربولوجي الميداني-كما كان يمارس في حينها- أو النزعة الفنية للغربة والايروسية — أكان ينتمي للتجربة الشخصية أو للاداب . يتخيل ليريس الفرح المنتهك للمقدس واللذة الشيطانية التي يجربها انسان الأنصاب (fétichiste) عند رؤية حسد المرأة المقنعة وقد تحولت هكذا الى كائن نوعي ، جرد من فرديته : « ان الحب المقلص هكذا — بشكل بالغ الوعي — الى سيرورة طبيعية وحيوانية ، من حقيقة انه بفضل هذا القناع ، سحق الدماغ رمزيا ، واخيرا تم ترويض القدر الذي يناوئنا . (ذلك لأن تلك المرأة بين أيدينا ليست بفضل هذه الأداة، إلا الطبيعة نفسها المعجونة بقوانين عمياء بلا روح وبلا شخصية، ولكنها لمرة، مقيدة كليا بنا كما هي مقيدة هذه المرأة) النظرة — هذه الخلاصة للتعبير الإنساني — المكفوفة لوقت (ما يسبغ على هذه المرأة معنى جهنميا من تحت الأرض) وقلص الفن لدور حيواني ، نجرح (بفضل فتحة رقيقة تدعى وحده مرئيا) والتنظيم الشائع للزينة مكرس كليا (هنا الجسد عار والرأس مقنع ، بينما ، في المألوف الرأس هو العاري والجسد مقنع) عدد من العناصر تجعل من قطع الجلد هذه المادة التي تصنع منها السياط والاحذية) اجهزة هائلة ، مناسبة بشكل مدهش لما هي الايروسية الحقة وسيلة للخروج من الذات ، وتحطيم الصلات التي تفرضها علينا الاخلاق والذكاء والعادات وايضا اسلوب لإرضاء القوى الشريرة وتحدي الله او بدائله ، التي ترعى العالم بامتلاكها الكون وضغطها عليه ، .. في احدى رزمه الدالة بشكل خاص ولكن بشكل غير متمايز »

البدئي حتى البروتستانتية — بوصفه دربا تسلكه العقلنة الاخلاقية . لوثر وكالفان يمثلان نقاط الهرب لمنظور حيث توجد المقولات الدينية وتكتسي شكلاً اخلاقياً ، وبالحركة ذاتها تتخذ التجارب الدينية صفة روحية . ان المقدس بغموضه ولبسه ، والذي يولد الخوف والانخطاف ، يتم تدجينه . ومن جراء هذا بالذات يتم تفككه . ويطرد الملاك لوسيفر من السماء . ويقابل العناية الالهية الشر الدنيوي . وفي الوقت ذاته يطرد ويدان كل من جزء المقدس الشيطاني والجزء الايروسي للعالم بوصفهما خطايا البدن . « بنزع كل لبس عن المقدس » — اتخذ وعي الخطيئة صفة اخلاقية بشكل قمعي . وهكذا اذا كان الافراط الديني والافراط الحسي ماعادا ينفتحان على المقدس ، فان المصداقية المعيارية للقوانين تجد نفسها مقطوعة عن الخلفية على المقدس ، فان المصداقية المعيارية للقوانين تجد نفسها مقطوعة عن الخلفية — المعاشة التي عبر الافراط — أي عبر الجرأة التي يحس بها عند انتهاكها الفعلي — تمنح لهذه القوانين سلطتها — فالتقاليد اليهودية — المسيحية لم تتمكن من توليد اخلاق مستقلة الا بدءاً من اللحظة التي انقطع فيها جدل المحرم والانتهاك وحيث نوقف المقدس عن ضرب العالم الدنيوي بصواعقه . لا ينتقد باتاي الاخلاق بما هي كذلك ، فهي ليست سوى نتيجة لهذه العقلنة للصور الدينية للعالم ، عقلنة جرّدت المقدس من تعقيده ، واسبغت عليه سمة روحية ، وهكذا جُعِل وحيد الاتجاه ومكثفاً في الله في العالم الآخر لا تسمح ببلوغه الا بهذه الشروط المقيّدة . فالمؤمن المحروم من التجارب الدينية والجنسية للتجاوز الانخطافي للذات لا يسعه اذن الا ان ينمي وجداناً اخلاقياً . بهذا المقياس يفسر نمو الاخلاق الانشاء التدريجي بين مجالي الدين والاقتصاد الذبيحة والعمل. يفسر هذاانه تحت غطاء سلطات السيادة —

الذي تزداد هشاشته باستمرار – والّتي تواصل الابتعاد عن ينابيع السيادة في العالم المعاش. ويزداد حجم النصيب الدنيوي . انشرح فيبر للاخلاقية البروتستانتية يدخل تماماً في منظور باتاي : « تخلص كل من الدين والاقتصاد ، بحركة واحدة مما كان يثقل كل منهما على الآخر ، الاول من المحاسبة الدنيوية والثاني من الحدود المفروضة من الخارج(١) » .

لئن قبلنا بامكان ان تفسير الرأسمالية بشكل مرض، بهذه الاستراتيجية فاننا لا نرى كيف يمكنها ان تسهم بشكل مناسب بتحليل مشروع مثل مشروع التصنيع السوفييتي وقد صار دنيوياً بشكل كامل ويدار باسلوب سلطوي . وهكذا الا نحصل على اجابة عن السؤال لمعرفة لماذا الانفصال الذي توقعه باتاي والذي يشير الى انفصال جذري للدوائر – من جهة مجتمع العمل المعقلن كلياً . ومن جهة ثانية ، السيادة الّتي يمتنع بلوغها مذ ذاك مبعدة كلياً ومنفصلة – عليه ان ينعكس ويسمح ، ضمن شروط المجتمع الصناعي المتطور ، باطلاق جديد للطاقات الخاصة بالسيادة الاصلية : « ان التعليم الكامل الذي كان ستالين يريد تزويد الانسان الشيوعي المكتمل به كان جديراً بهذا الاسم نسبياً، هذا الانسان ، في زمن حيث لايمكن العزوف عن نتاجات الحضارة المادية ، يقترب الى اقصى الحدود من هذا النوع من السيادة المرتبطة بالاحترام الطوعي لسيادة الآخر، وتعود الى هذه السيادة البدائية الّتي ينبغي ان ننسبها إلى الرعاة والصيادين في المجتمع البشري القديم. ولكن لئن كان هؤلاء يحترمون سيادة الآخر، فانهم لا يحترمونها الا تحكم الواقع (٢)» في حين ان الانسانية المنعتقة – هذا ماينبغي

(1) G. Bataille, La Part Maudite, in O. C. , op. cit., P. 123 .
(2) G. Bataille, La Souveraineté, in O. C. 8, op. cit., P. 341.

اضافته بلا ريب – تجعل من الاحترام المتبادل لسيادة كل فرد عبر الجميع المبدأ الأخلاقي للحياة المشتركة لهذه الانسانية . واذن يترتب على باتاي تفسير الحركة المغايرة للستالينية نحو اشتراكية تحررية دون التمكن من اللجوء الى صورة فكر تدرك حركة عقلانية ، ديالكتيكية في ذاتها . ههنا نجد يجابهه باتاي عبر مشروعه في الاقتصاد العام .

حتى الآن اقتصر علم الاقتصاد – بما في ذلك الاقتصاد السياسي ونقده – على الاهتمام بالاسلوب حيث كان بالامكان جني فائدة بصورة ناجعة من الموارد المحدودة في اطار الدورة الطاقية (energétique) التي تشكلها اعادة انتاج الحياة الاجتماعية . حين قرر باتاي دراسة ميزان الطاقات « على صعيد العالم » وضع منظوراً « عاماً » قبالة هذا المنظور الخاص . ان مثل هذا التغيير في المنظور —— تغيير ينجزه باتاي بالمماثلة مع الازاحة التي تقود من منظور الفاعل المهتم باقتصاد المشروع الى المنظور الذي يبنيه الاقتصاد السياسي – يؤدي أيضاً الى تغيير في السؤال الاساسي للاقتصاد ؛ فالمسألة المركزية لم تعد تتناول مذ ذاك استعمال الموارد المحدودة ، بل الانفاق اللانفعي للموارد الفائضة . وبالفعل ينطلق باتاي من فرضية بيولوجية تنص على أن العضوية الحية تراكم طاقة اكبر مما تتطلب اعادة انتاج الحياة . هذه الطاقة الفائضة تُستثمر للنمو . ولكن حين يتم استقرار هذا النمو يكون من الضروري انفاق فائض الطاقة بشكل غير منتج – يجب تبديد الطاقة بلا فائدة – مبدئياً يمكن حدوث مثل هذا الامر . بشكل « مبجل » أو بشكل « كارثي » . ان الحياة الاجتماعية الثقافية لا تفلت من ضغط الطاقة الفائضة .

توجد أساليب شتى لتوجيهها (الطاقة الفائضة) ؛ يمكن ان يتم هذا،على سبيل المثال ، عبر التوسع السكاني ، توسع في الاراضي . أو توسع اجتماعي في المؤسسات الجماعية ، أو ايضا عبر زيادة الانتاج ورفع مستوى الحياة ، غير أن هذا يتم بشكل عام دائماً عبر تزايد في التعقيد . ان النمو العضوي يجد هنا مكافئا اجتماعيا . أن نرى استهلاك الطاقات الحيوية الفائضة تتحقق عبر الموت واعادة الانتاج،بالقضاء على الوجودات الفردية وتكوين اجيال جديدة سيُقضي عليها بدورها لامر يسترعي الانتباه يقابل ترف الطبيعة هذا ترف الطبقات الاجتماعية الحاكمة . بهذا المعنى يشغل التبديد الذي تقوم به السيادة — سواء اتخذت اشكال اقتصادية في الاستهلاك غير المنتج ، أم اشكال التطرف الايروسي والديني — يشغل مكاناً حين نشرح الاقتصاد على مقياس العالم بتعابير فلسفة للحياة . على العكس ، فان الفوائض التي لا يمكن انفاقها بالاستهلاك المنتج وحده تتضاعف بانفلات القوى المنتجة ، وبالنمو الرأسمالي ، أي النمو الصناعي بشكل عام . ان القوى الانضباطية اللاخلاق، والرعب من الترف ، وتحريم قوى السيادة،واستبعاد المغاير ، تذهب كلها في الاتجاه نفسه . ولكن حين لا تتمكن الثروة الطائلة من انفاق ذاتها بشكل عظيم — اي في الاحتفاء بالحياة وتمجيدها ، لا يبقى الا امكان واحد مكافيء : التبديد باسلوب كارثي أي بالمغامرة الامبريالية ، والحروب العالمية ، وينبغي أن نضيف اليوم لكل هذا مشكلة التلوث والدمار النووي .

من أجل ابراز قيمة آماله في أن يشهد تحول التشييء الكلي الى بعث قوى السيادة الخالصة ، يستسلم باتاي لتنظيرات حول التوازن السائد على الميزان الطاقي للكون والمجتمع العالمي . وبالفعل مجتمع العمل وقد

صار شاملا سينمي ، من وجهة نظره ، الفوائض غير المستهلكة الى درجة انه لابد من حدوث حفلات عربدة تبدد ، واشكال من الانفاق التفاخري أكان ذلك على شكل كوارث يمكن توقعها أم ، بشكل دقيق ، على شكل مجتمع منطلق سيترك كل خيراته لسخاء السيادة أي يتركه للتطرف . لتجاوز الذوات لذواتها لالغاء حدود الذاتية بشكل عام .

ليس من المجدي ان اتناول مضمون هذه الصورة للعالم ، صورة ميتافيزيقية بالمعنى الرديء للكلمة ، تقدم على شكل تجاوز للاقتصاد المؤسس على الانثربولوجيا . وسواء نظرنا من زاوية العلم أو من مجرد بديل للميتافيزيقا فان باتاي يجد نفسه في مجابهة الصعوبات نفسها التي واجهها نيتشه بتبني مسيرة رجل العلم وناقد الايديولوجيا . اذا لم يكن للسيادة ومنبعها المقدس ، سوى علاقة تغاير مع عالم الفاعلية الغائية واذا لم تكن الذات والعقل – الا نتاجا لاستبعاد هذه القوى ، وإذا كان آخر العقل (ما هو غير العقل) هو أكثر من اللاعقلاني أو المجهول ، وانه في الحقيقة هو هذا « الذي لا يقبل القياس » ولا يمكن للعقل ان يمسه – لانه لو فعل ، فان هذا سيكون لقاء تفجر الذات العقلانية – نكون عندئذ محرومين من الشروط التي تجيز تصور نظرية يتجاوز مرماها أفق بلوغ العقل وتحلل – أو حتى ببساطة تجعل من تبادل العقل مع قوة متعالية أصلية موضوعاً . احس باتاي تماماً بهذا الاحراج ، غير انه لم يحله.لقد تأمل امكانات علم غير مُمَوْضِع (Non objectivant) الى هذا الحد الاقصى حيث تكون الذات العارفة وحسب طرفا مسؤولا في بناء مجال الشيء ، حيث لا تقيم وحسب الاتصال وتكون على علاقة معه عبر بنى أولية حيث يكون ماثلاً بوصفه متدخلا ، بل ان هذه الذات

العارفة وقد بلغت « نقطة غليانها » عليها ان تتخلى عن هويتها الخاصة ، بهدف حماية تلك التجارب التي خضع إليها في الانخطاف وان ينتزعها ؛ على انها حصاد صيده من بحر العواطف الهائج . الى جانب هذا فهو لا يتردد من أجل علم « الجواني » هذا ، من أجل تحليل « التجربة الجوانية » ، بالمطالبة بحزم بموضوعية المعرفة وحتى السمة اللاشخصية للمنهج . بقول آخر ، لا تخلص ، في هذا السؤال الاساسي من حركة مترددة جيئة ورواحاً .

في مواضيع عدة — كل مرة بشكل خاص يسعى عبر العلم والفلسفة ليبلغ نظرات تفكرية ذات قوة عملية على نحو انها تغير الاشخاص من اشخاص معنيين بشكل غامض الى اطراف ناشطة واعية لذاتها — يستسلم باتاي لانزلاق غير محسوس في درب جدل للعقل.وعندها يكتشف من جديد المفارقة التي يمثلها نقد كلي ، ذاتي المرجع للعقل : « ما كان بامكاننا بلوغ الموضوع النهائي للمعرفة دون حل للمعرفة التي تبتغي اعادته إلى الاشياء التابعة والمعالجة (...) . لا أحد يستطيع أن يعرف دون أن يدمر في الوقت ذاته » (١) . يلاحظ باتاي في آخر حياته ان عمله المزدوج ككاتب وكفيلسوف يضمن له امكان الانسحاب من العلم ومن الفلسفة بشكل مناسب ، وتقوده الايروسية الى التفكير في أنّ معرفة الجوهري تخص تجربة صوفية ، تخص الصمت — العيون مغمضة — ، وان المعرفة النظرية تبقى بلا أمل محتجزة داخل دائرة المتتاليات اللغوية : « هكذا فان اللغة بجمعها لكلية ما يهمنا ، تبعثرها في الوقت نفسه . ويظل

(1) G. Bataille, La Part Maudite, in O. C. 7, op. cit., P. 76.

انتباهنا مشدوداً الى تلك المجموعة التي يواريها تتالي الجمل ولكن ليس في وسعنا ان نضع مكان ومضة هاته الجمل المتوالية ضياء كاملا(١) » .

يمكن دائماً لكاتب الادب الايروسي استخدام اللغة لمهاجمة القارىء بالقول الفاحش ، ويمسك به بصدمة ما هو غير متوقع وغير صالح للتقديم ، ويرمي به في ازدواجية النفور والمتعة . ولكن ليس بوسع الفلسفة ان تفلت بالاسلوب نفسه من عالم اللغة : « فهي تستعمل اللغة على نحو لا يلحقه الصمت . بشكل ان اللحظة الاعلى تفيض بالضرورة عن التساؤل الفلسفي(٢) » . ولكن باتاي ، بقوله هذا ، يفضح مساعيه الخاصة للقيام بالنقد الجذري للعقل ، عبر المسالك النظرية .

* * *

(1) G. Bataille, l' Erotisme, in O. C. 10, op. cit., P. 268.

(2) G. Bataille, l' Erotisme, op. cit., PP. 268 — 269.

IX

نزع القنـاع عن العلـوم الانسـانية

عبـر نقـد العقـل : فوكـو

I

ليس فوكو ، كما هو ديريدا بالنسبة لهيدجر ، مريدا أو مواصلا لفكر باتاي . اذ يفتقر مثل هذا الامر للصلة الخارجية لعلم أعد فيه كلاهما بصورة مشتركة . كان باتاي يهتم بعلم الاقوام (الاتنولوجيا) وعلم الاجتماع دون أن يدرس أبداً هذه العلوم في الجامعة بينما كان فوكو يشغل كرسي تاريخ المذاهب الفكرية في الكوليج دو فرانس . غير ان فوكو يرى في باتاي واحدا من معلميه . كان باتاي يشده بالطبع باعتباره هذا الذي قاوم التطلع المشوه لاقوالنا المستنيرة عن الجنس ، وهو الذي أعاد للانخطاف (للنشوة) — الجنسي والديني — معناه الحقيقي ، معناه الايروسي تحديداً . ولكن فوكو كان بشكل خاص معجباً بباتاي الكاتب الذي ، من أجل التخلص من لغة الذاتية المنتصرة ، وضع نصوصاً — نصوصاً تخييلية وتحليلية ، روايات وتأملات — أغنت اللغة بحركات اتفاق ، وتطرف وانتهاك الحدود . وفي معرض مساءلته عن معلميه قدم فوكو هذه الاجابة ذات المغزى : « لقد كنت لزمن طويل فريسة صراع لم يحل بين ولعي ببلانشو وباتاي من جانب ،

واهتمامي ببعض الدراسات الوضعية مثل دراسات دوميزيل (Dumezil) وليفي ستروس (Lévy—Strauss) من جانب آخر . الا ان هذين الاتجاهين — ربما تشكل المسألة الدينية القاسم الوحيد المشترك بينهما — تباريا في حقيقة الامر حتى أساق الى التفكير بانحلال الذات(١) » . لقدأثّرت الثورة البنيوية في فوكو كما أثّرت فيجامعيين آخرين من الجيل نفسه . فهي لم تكتف بآن تجعل منه مثل دريدا ، ناقداً للفكر الفينومينولوجي — الانتروبولوجي المسيطر آنذاك من كوجيف (Kojève) حتى سارتر ، بل وجهته قبل كل شيء في اختيار مناهجه . وفي الوقت ذاته فهم هذا القول « السلبي عن الذات » الذي كان ليفي ستروس قد اقترحه كناقد للحداثة . غير ان فوكو اخذ الموضوعات النيتشوية في نقد العقل عن باتاي لا عن هيدجر ، واخيرا ، لم يجن الفائدة من هذه الاندفاعات بوصفه فيلسوفاً ، بل بوصفه تلميذاً لباشلار ، بوصفه مؤرخاً للعلوم وكان ، خلافاً للمألوف القائم في هذه المادة ، يهتم بالعلوم الانسانية اكثر من اهتمامه بالعلوم الطبيعية .

تتركب هذه التقاليد الثلاثة التي يمكننا تحديدها عبر اسماء ليفي — ستروس وباتاي وباشلار بدءاً من الكتاب الاول الذي اخرج شهرة فوكو من حلقة المتخصصين : « تاريخ الجنون » . هذا الكتاب (١٩٦١) هو دراسة لما قبل — تاريخ وتاريخ اصول الطب النفسي . يرى فيه ، في الوسائل المستخدمة لتحليل الاقوال وفي الابتعاد المنهجي عن ثقافته الخاصة ما يشف عن نموذج لعلم الاقوام البنيوي . يضاف الى ذلك أن

(1)P.Caruso,«Conversazione con M. Foucault»in Fiera Lettereria 28 Sept. 1967, Repris in Conversazioni, Milan 1969 .

العنوان الكامل للكتاب (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) يعلن سلفاً عن تطلعه لانتاج نقد للعقل(١) . وبالفعل يبتغي فوكو بيان كيفية تشكل من ظاهرة الجنون كمرض عقلي ، منذ نهاية القرن الثامن عشر . من داخل هذا المنظور ، يعيد بناء الاصول التاريخية لقول يتحدث به الاطباء النفسيون في القرنين التاسع عشر والعشرين – يستخلص لمن هذا الكتاب ، فيما وراء دراسة يقوم بها مؤرخ عاوم عن التاريخ الثقافي اهتمام فلسفي بالجنون يفهم بوصفه ظاهرة متممة للعقل . وبالفعل ، يلمح فيه . عقلاً صار منعزلا ، يحافظ على المسافة التي تبعده عن الجنون بقصد التمكن من الاستيلاء عليه بلا خطر كما يتناول المرء موضوعاً طهر من كل ذاتية عاقلة . يحلل فوكو تكون عيادة تجعل من المرض العقلي ظاهرة طبية ؛ كمثال على الاستبعاد ، عن التحريم . وعلى التهميش حيث قرأ باتاي في اثاره تاريخ العقلانية الغربية .

ان تاريخ العلوم ، بين يدي فوكو ، يتسع اتاريخ العقلانية بمقدار ما انه عبر بريق تكون العقل يبحث في تكون الجنون . يفسر فوكو بشكل برنامج انه يبتغي « كتابة تاريخ الحدود (...) التي ترفض ثقافة ما بوساطتها امرأ ما يكون الخارج (l'Extérieur) بالنسبة لها(٢) » . انه يضع الجنون في تجارب الحد حيث يدرك العقل الغربي نفسه ، بشكل ملتبس الى اقصى الحدود ، قبالة امر مغاير . ينتمي الى هذه التجارب التي تتجاوز الحد ، تجربة الصلة والغوص في العالم الشرقي (شوبنهور) ،

---

(١) العنوان الالماني لـ« تاريخ الجنون » هو « الجنون والمجتمع » وعنوانه المتمم هو « تاريخ الجنون في عصر العقل » .

(2) M. Foucault, Histoire De La Folie, Paris 1961, P. IV.

اعادة اكتشاف المأساوي وبشكل عام القديم (نيتشه) ، التقدم في دائرة الاحلام (فرويد) ، والمحظور القديم (باتاي) ، وايضاً النزوع الى الغريب الذي يتغذى من القصص الانتروبولوجية . وفي هذا يترك فوكو الرومانسية جانباً ، اذا ما استثنينا الاحالة إلى هوبهدرلين(١) .

---

(١) شيلينغ من قبل وفلسفة الطبيعة الرومانسية كانوا قد تصوروا الجنون بوصفه هذا الآخر للعقل (Autre de La Raison) الذي يتبين عبر العزل ، غير ان هذا كان في منظور مصالحه غريب عن فوكو . منذ اللحظة حيث تقطع الصلة التواصلية بين الجنون (او المحرم) وكلية – متكونه عقلانيا – النظام العام المعاش ، يخضع الاثنان لتشويه – وبالفعل هؤلاء الذين – مذ ذاك يحالون الى السواء (أو الوضع السوي) الملزم لعقل ليس بعد سوى عقل ذاتي ليسوا اقل تشوها من هؤلاء المعزولين (أو المبعدين) عن الحال السوي . فالجنون والشر ينكران السواء بقدر ما يضعانه في الخطر وهذا على مستويين – من جهة بوصفهما يزعجان حال السواء ويضعان موضع السؤال النظام الذي يصدره ، ومن جهة اخرى ان ما يبتعد عن السواء يبين له ثغراته الخاصة . ان قوة الانكار الفعالة هذه ، لا يتمكن المجنون والمجرم من نشرها الا باستعمالها كعقل مقلوب ، بقول آخر ، لا يتمكنان من استعمالها الا عبر اللحظات التي تنفصل عن العقل التواصلي .

هذا الشكل من الفكر « المثالي » الذي يترتب عليه ان يدرك جدلية ملازمة العقل ذاته ، رفضه فوكو ، على غرار باتاي ونيتشه . ان اقوال العقل ترسخ جذورها على الدوام في الطبقات التي تحدد العقل الوحيد المنطق (المونولوجي) . هذه الاسس للمعنى التي تبطن العقلانية الغربية – اسس بكماء – هي نفسها مجردة من المعنى ، يجب – اذا اردنا أن ينكشف في آن معاً العقل بوصفه اضافة (أو بدل) وبوصفه معارضاً لما هو غيره (غير العقل أو آخر العقل الذي ميتراكب معه ويعارضه) يجب استخراجها كما يستخرج الاثار فصامتة من حقبة غابرة . بهذا المعنى ، عالم الاثار هو نموذج لمؤرخ العلوم الذي يبحث في تاريخ العقل ، مؤرخ علوم أخذ عن نيتشه ان العقل لا يكون بنيانه الا باستبعاد العناصر المغايرة ،وبالتمركز على على ذاته ، كما هو حال الاحيدة (Monade) ليس هناك من عقل قبل العقل الوحيد المنطق . ولهذا لا يظهر الجنون كنتيجة لسيرورة انشطار تصلب خلالها العقل التواصلي في البداية في عقل متمركز على الذات . تتزامن سيرمورة تشكله مع سيرورة عقل لا يتجلى تحت أي شكل آخر غير الشكل الغربي لذاتية تحيل الى ذاتها . ان « معقل » المثالية الالمانية هذا – والذي يشاء ان يكون كثر اصالة من كل ما تجسد في الثقافة الاوروبية – يظهر عندئذ كتخيل محض حيث يظهر الغرب نفسه من خلاله بما يتصف به من خصوصية ، بوساطته يدعي لنفسه كلية خيالية وهو في الوقت نفسه يواري يفرض مطمحه للسيطرة الكلية .

الا انه : مع ذلك يوجد موضوع رومانسي مازال يتخلل كتاب « تاريخ الجنون » ، موضوع سيتخلى فوكو عنه في وقت لاحق . باسلوب باتاي ، الذي يكتشف ، في التجارب النموذجية لتجاوز الذات الوجدي للحدود وانحلال الذات في العربدة ، وانبثاق قوى مغايرة في العالم المتجانس للحياة اليومية المعيرة تحت الاكراه ، يخمن فوكو ، فيما وراء الظاهرة التي انجبها الطب النفسي للمرض العقلي وبشكل عام ، خلف الاقنعة المختلفة للجنون ، شكلا من الصدق ، شكلا ألزم على الصمت وعلينا ان نفتح فاه : « يجب اذن ارهاف السمع والانحناء نحو وشوشة هذا العالم ، والعمل على استشفاف العديد من الصور التي لم تكن ابداً شعراً ، والعديد من الاخيلة التي ما بلغت أبداً ألوان اليقظة (١) » .

فوكو بلا ريب يقر على الفور بالمفارقة من وجوب أدراك حقيقة الجنون « في حيويتها ، قبل كل اقتناص لها بوساطة المعرفة » : « ان الادراك الذي يسعى إلى ادراكه في حاله البكر ينتسب بالضرورة لعالم احتجزه مسبقاً(٢) غير ان المؤلف هنا ما برح يفكر بتحليل القول الذي يأتي متلمساً عبر تفسير للاعماق في المكان الاصلي حيث تم انفصال الجنون عن العقل لاول مرة بقصد تفكيك ما سُكِت عنه عبر ما قيل(٣) .

(1) M. Foucault, Histoire de La Folie, 1961, op. cit., P. VII.
(2) Ibid .

(٣) « ولكن ، في غياب هذا النقاء البدائي ، على الدراسة البنيوية ان تصعد من جديد نحو القرار الذي يصل ويقطع ، في آن معاً ، بين العقل والجنون ، عليها ان تكتشف التبادل الابدي ، الجذر المظلم المشترك ، والمجابهة الاصلية التي تعطي معناها للوحدة كما للتعارض بين المعنى والمجرد من المعنى . وهكذا سيتمكن القرار الباهر من الظهور مختلفاً عن زمن التاريخ ، غير انه يستحيل ادراكه خارج هذا التاريخ ، الذي يفصل هذا الهمس للحشرات المظلمة عن لغة العقل ووعود الزمان » . (Ibid)

يوحي هذا المشروع باتجاه جدل سلبي يسعى ، بوسائل الفكر المحدد ، إلى الخروج من تأثيره ، كيما يبلغ ، داخل تاريخ تطور العقل الاداتي ، مكان الاغتصاب الاصلي وانفصال عقل المحاكاة المستقر بشكل احيدي ، وان يحيط بهذا المكان ، ولو بالمعضلة . لئن كان هذا هو مشروعه ، فان على فوكو آنئذ أن يعبيء وينبش كعالم الاثار ، مشهد أطلال عقل موضوعي قُضِي عليه ، حيث مازال شهوده البكم يفسحون المجال دائماً لتغذية منظور أمل بالمصالحة (حتى وان امتنع منذ زمن طويل) . هذا المشروع هو مشروع ادورنو ، لافوكو .

من لا يبتغي أقل من نزع القناع عن الصورة العارية للعقل المتمركز على الذات عليه أن يتخلى عن الاحلام التي طالت العقل في « سباته الانتروبولوجي » . بعد ثلاث سنوات ، في التمهيد لكتاب « ميلاد العيادة » ، يدعو فوكو نفسه للعودة الى النظام . فهو بعد الان يريد الفروق عن التعامل مع الكلمة بالتعايق . العزوف عن هذا التفسير الذي يتوارى في أعمق عمق تحت سطح النص . فهو لم يعد يبحث عن الجنون نفسه خلف الحديث عن الجنون ، لم يعد يبحث عن التماس البصري مع البدن — تماس كان يبدو انه يسبق القول — عبر البحث عن الاصول القديمة (archéologie) للنظرة الطبية . انه يعزف خلافاً لباتاي — عن باوغ المبعد والمحظور بالاستدعاء ، وما عاد يتوقع شيئاً من العناصر المغايرة . ان تفسيرية مزيحة للتضليل بالضرورة ، تربط نقدها دائماً بوعد ؛ وعلى عام اصول بلا اوهام ان يتخلص من مثل هذا الوعد : « اوليس بالامكان اجراء تحليل للاقوال التي لا يطالها قدر التعليق بعدم افتراض اي باق ، أي تطرف فيما قيل ، بل تحليل واقع ظهورها

التاريخي ؟ عندئذ ينبغي معالجة وقائع الاقوال ، لا بوصفها نوى مستقاة لدلالات متعددة ، بل بوصفها احداثاً واجزاء وظيفية . تشكل تدريجيا منظومة . ان معنى منطوق ما لا يحدد بكنز المقاصد التي قد يتضمنها . يكشف عنه ويحميه في آن واحد . بل بالفرق الذي يربطه بمنطوقات أخرى فعلية ومحتملة معاصرة له أو التي يتعارض معها في الحركة الخطية للزمان . وعندئذ سيظهر التاريخ المنهجي للقول(١).

هنا يعلن عن نفسه سلفاً تصور علم تاريخ (historiographie) والذي ، تحت تاثير نيتشه ؛ عارض به في نهاية الستينات ، كشكل مضاد للعلم ، للعلوم الانسانية التي كانت قد تسجلت في سيرورة تاريخ العقل ، وبهذا الامر بالذات أبخست من قيمتها .في ضوء هذا التصور قيّم فوكو مؤلفاته السابقة عن الجنون (وعن ميلاد علم النفس السريري) مؤلفاته عن المرض (وتطور طب سريري) بوصفها ، جزئيا ، « محاولات عمياء » . غير انني سأبدأ بتحديد الموضوعات التي تنشيء نوعاً من الاستمرارية بين مؤلفات الفترة الاولى ومؤلفات الفترة الثانية .

منذ كتابة « تاريخ الجنون » يدرس فوكو العلاقة القائمة بين الاقوال والممارسات . والامر هنا لا يقوم ، كما في بعض المحاولات المعروفة ، على محاولة لتسليط الضوء ، انطلاقاً من شروط خارجية للعلم ، على اعادة بناء داخلية لتطور المعرفة العلمية . ويحل مكان الرؤيا الداخلية الخاصة بتاريخ النظرية التي تنتظم حول المشكلات ، وصف بنيوي لاقوال احسن انتقاؤها ، اقوال مدهشة ، وصف يكشف عن نقاط

(1) M. Foucault, Naissance de La Clinique, Paris 1964, p.XIII.

الانقطاع هذه والتي اخفاها بشكل عام تفكر يعمل انطلاقا من التاريخ الفكري وتاريخ المشكلات ، بتعبير آخر وصف يصف هناك حيث يبدأ نموذج جديد بالحلول مكان نموذج قديم . واكثر من ذاك يوجد تقارب بين اقوال رجال العلم والاقوال الاخرى ، سواء تعلق الأمر بالقول الفلسفي ، او بقول مهن آكاديمية اخرى ، اطباء،رجال قانون ، اداريون،لاهوتيون ، مدرسون ، الخ . وحقيقة القول ، ان العلوم الانسانية التي شكلت نقطة المرجع التي حرص عليها فوكو بعناد في التحليلات التي قدمها لا تقتصر على علاقة مرافقة للاقوال الاخرى ؛ بالفعل ، فان الممارسات الخرساء التي دخلوا فيها هي ايضا اكثر اهمية لتاريخ تطورها،يقصد فوكو بهذا التنظيمات والممارسات وقد اكتسبت استقرارا مؤسسيا ، ولكن في معظم الاحيان ايضا مادية ذات بنيان وكثافة شعائرية . لقد ادرك فوكو في مفهوم « الممارسة » مرحلة التأثير اللامتناظر ، العنيف الممارس على حرية الحركة لشريك آخر في التبادل . فالقرارات التشريعية ، والعمليات البوليسية، والارشادات التربوية ، و الاحتجازات ، والعقوبات ، واشكال الضبط ، واشكال الترويض الجسدي والذهني ، تمثل تدخل سلطات الدمج الاجتماعي والتنظيم في النسيج الطبيعي للافراد الطبيعيين . يجيز فوكو لنفسه مفهوماً عن الاجتماعي لا اجتماعي تماماً . ولا تعنيه العلوم الانسانية الا بوصفها وسائل اعلام تعزز وتتصدر السيرورة المقلقة لهذا الدمج الاجتماعي اي ، في الواقع ، الوضع تحت اشارة السلطة ، تفاعلات عيانية يتوسطها البدن . ولكن ثمة مسألة تبقى للوهلة الاولى ، بلا تفسير ، هي مسألة كيف ترتبط الاقوال العلمية والاقوال الاخرى ، بالممارسات — اذن معرفة ما اذا كانت احداها تقود الاخرى ، واذا ما كان ينبغي التفكير

فيها بوصفها اساساً بنية فوقية او بالاحرى على نمط السببية الدائرية ، او ايضاً بوصفها مترابطة للبنية والحدث .

لقد تمسك فوكو ايضا حتى النهاية بالانقطاعات التي تفصل بين عصور تاريخ الجنون . على الخلفية المنتشرة — غير المحددة بوضوح — في العصر الوسيط الاول ، يحيل هذا بدوره الى مقدمات اللوغوس الاغريقي(١) تبرز بشكل أكثر وضوحاً خطوط النهضة التي تقدم خلفية للعصر الكلاسيكي المحدد بوضوح وتعاطف (من منتصف القرن السابع عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر) . ان نهاية القرن الثامن عشر موسومة بهذا الحدث في مأساة تاريخ العقل ، بعتبة الحداثة هذه التي تمثلها الفلسفة الكانطية والعلوم الانسانية الوليدة . يعطي فوكو لهذه العصور ، التي تدين بقاسمها المشترك للتاريخ الثقافي والاجتماعي ، يعطيها دلالة اعمق : تبعاً للتشكيلات المتغيرة التي شكلها العقل والجنون . انه ينسب للقرن السادس عشر نوعاً من الانفتاح وحركة نقد ذاتي في علاقتها مع ظاهرة الجنون . فالعقل مازال شفافاً يسمح بالتناضح فيما يتصل بالجنون الذي مازال مرتبطاً بالمأساوي والتنبؤي ، انه مكان الحقائق السرية ، ويقوم بوظيفة مرآة تنزع بسخرية القناع عن اشكال الضعف الانساني . ان تقبل العقل الاوهام ينتمي للعقل ذاته . خلال عصر النهضة (Renaissanee) لم تحل بعد كل مقلوبية (réversibilité)من علاقة العقل مع آخره* .على هذه الخلفية يتخذحدثان طارئان معنى احداث

---

(1) M. Foucault, Histoire de La Folie, op. cit., pp. II — III
يشير الكاتب الى انه لم يتمكن من أن يحسب حساب لكتابه الجزئين II و III «تاريخ الجنسية» التي جاء على نشره (ديسمبر ١٩٨٤) .

(*) اي حركة الذهاب والاياب من العقل الى الجنون ومن الجنون الى العقل .

تشكل عتبات في تاريخ العقل : موجة الاعتقال الكبرى ، في منتصف القرن السابع عشر ، بباريس ، حيث على سبيل المثال ، خلال بضعة اشهر من عام ١٦٥٩ ، تم اعتقال واحد بالمائة من مجموع الشعب . وبعد ذلك ، في نهاية القرن الثامن عشر تحويل بيوت الاعتقال هذه ، والملاجيء إلى مؤسسات مغلقة ، موضوعة تحت الاشراف الطبي موجهة الى هؤلاء الذين وصفهم التشخيص الطبي بمرض العقل — بقول آخر ميلاد مؤسسات الطب النفسي التي مازالت قائمة حتى اليوم والتي عملت الحركة المناوئة للطب النفسي من أجل الغائها .

هذان الحدثان ، في البدء ، احتجاز لا على التعيين للمجرمين ، والمشردين ، والمتحررين ، والفقراء ، والهامشيين من كل نوع ، وفي وقت لاحق مؤسسة العيادات المخصصة للعناية بالمصابين بالامراض العقلية تصف نوعين من الممارسات ، ابتداء من الحديث الفردي الذي يشتد شيئاً فشيئاً — الحديث الذي تعقده الذات وقد رفعت في نهاية المطاف الى مرتبة العقل الانساني الكلي ، مع نفسها ، مموضعة كل ما يحيط بها -- ان هذين النوعين من الممارسة يعملان من أجل تهميش المغاير (hétérogène) . كما في بعض البحوث اللاحقة ما يوجد في المركز هو التوازي بين العصر الكلاسيكي والحداثة . يتفق هذان الشكلان في ممارسة الاستبعاد في فرضهما للفصل ويبعدان ، بشكل صارم ، كل ما يشبه العقل ، عن صورة الجنون غير ان الاحتجاز العشوائي ، للهامشيين لا يعبر ، الا عن تجزء في المكان لما هو ليس سوى فساد أو أوهام يترك لنفسه . لسنا بعد في المجابهة المنذورة للترويض مع امر ما فوضوي يكون مصدر قلق يجب دمجه بوصفه الما ومرضا في النظام

الطبيعي كما في النظام الانساني : « ان ما احتجزته الكلاسيكية لم يكن وحسب هذيانا مجرداً حيث يختلط المجانين بالمتحررين . وبالمرضى والمجرمين ، بل احتجزت أيضا احتياطيا وفيراً من التخييلي . من عالم نائم لوحوش كان يعتقد انها ابتلعت في ليل جيروم بوش* والتي لفظها ذات يوم(١) » . ان الخوف من جنون قد يتمكن من التسرب من الملجأ لينتشر في الخارج لم يبدأ حقاً في النمو الا في نهاية القرن الثامن عشر . في العصر ذاته ظهر ايضاً العطف على المصابين بالامراض العقلية كما ظهر احساس بالأثم لان هؤلاء المرضى كانوا متروكين اقدرهم يقيمون في المكان الذي يقيم فيه المجرمون الحقيرون في وقت واحد .ان تطهير الملجأ وتحويله الى مستشفى . مخصص بعد الآن للمرضى . يتناسب مع الموضعة (objectivation) العلمية للجنون والمعالجة السريرية للمصابين به .

واذن يعني ظهور العيادة معا أنسنة الالم ، أو تطبيع المرض(١) .

(I) M. Foucault, Histoire de La Folie, 2e éd., Paris 1972, P. 380

(*) جيروم بوش (J. Bosch) رسام هولندي (في حوالي ١٤٥٠– ١٥١٦ م) تناول في رسمه موضوعات رمزية تشبه احلاماً غريبة .

(١) يصف فوكو باسلوب مؤثر ملجأ يتخذ ، تحت ملاحظة الطبيب النفساني وجها مختلفاً تماماً ووظيفة مختلفة تماماً : « كانت هذه القرية تعني في الماضي ان مرضى العقل يحتجزون وهكذا يحمي منهم الانسان العاقل ويبين الان ان المجنون (المتقى) محرر ، في هذه الحرية التي تضعه مع قوانين الطبيعة حيث سيعيد تكيفه مع الانسان العاقل (...) وبدون أي تغيير في المؤسسات فان معنى الاستبعاد والاحتجاز بدأ يتغير: يتخذ ببطء قيما ايجابية والحيز الحيادي الخاوي، الليلي حيث كان الهذيان يعاد في الماضي الى عدمه، يبدأ بالامتلاء بالطبيعة (طبيعة مسيطر عليها طبيا) التي لتلتزم المجنون المحرر بالانصياع لقوانينها(لوصفه حالة مرضية).تاريخ الجنون ١٩٧٢ المرجع المذكور ص ٣٥٧ – ٣٥٨ مضمون الحواشي » (من هابرماس) »...=

نمس هنا موضوعاً آخر سيثابر فوكو على دراسته فيما بعد بتوتر متزايد على الدوام هو موضوع في العلاقة التكوينية بين العلوم الانسانية والممارسات المخصصة للعزل عبر الرقابة . ان ميلاد منشأة الطب النفسي والعيادة النفسية بشكل عام : هو النموذج ذاته بشكل من اشكال بناء المادة العلمية التي سيضعها فوكو لاحقاً بوصفها التكنولوجيا الحديثة للسيطرة. نموذج المؤسسة المغلقة التي يكتشفها فوكو أولاً في الانعطافات السريرية لعالم الملجأ يتناقص في اشكال المصنع ، السجن ، الثكنة ، المدارس المدنية والعسكرية . في هذه المؤسسات الكلية التي تمحي التمايزات الطبيعية الخاصة بحياة أوروبا القديمة وتسبغ على الشكل الاستثنائي للاحتجاز البعد السوي للداخلي ، يرى فيها فوكو منشآت منذورة لانتصار

=في المحيط بناء على شكل حلقه وفي المركز برج ، وفي هذا البرج نوافذ عريضة تنفتح إلى داخل الحلقة ؛ البناء المحيطي ينقسم الى خلايا ، (زنزانات) كل منها يخترق كل سمك البناء ، ولكل منها نافذتان ، احداهما تنفتح إلى الداخل ، بصورة مقابلة لنوافذ البرج ، والاخرى تنفتح الى الخارج ، حيث يعبر الضوء. الزنزانة بكاملها. وعندئذ يكفي وضع مراقب في البرج المركزي ، وفي كل زنزانة يحبس مجنون ، أو مريض ، مدان ، عامل ، أو تلميذ. وبتأثير معاكسه الضوء تمكن رؤية القامات الصغيرة اسيرة زنزانات المحيط من البرج. كذا عدد من الاقفاص ، كذا من المسارح الصغيرة ، حيث يكون كل ممثل وحده منعزلا تماماً ومرئياً على الدوام » ميشيل فوكو في كتابه : (Surveiller et Punir) لايدع شيئاً من وظائف الاحتجاز القديم (Paris 1975, P. 201) - السجن ، الحرمان من النور والاخفاء - سوى الاولى : اعاقة حرية الحركة ضرورية حتى تلبي الشروط التجريبية أن جاز القول الممهدة لانشاء النظر) المشيئة : « المنظور الكلي مثلما الة تفصل الزوج - يرى - يرى : في الحلقة المحيطة يرى المسجون كلياً دون ان يرى ابداً وفي البرج المركزي ، يرى المراقب كل شيء ولكنه لا يرى » . (المرجع نفسه ص ٢٠٣) .

العقل بوصفه سلطة تنظيم . سلطة لا تكتفي بفرض قانونها على الجنون . انها تفرضه بعد الآن ، لا على الحاجات الطبيعية للعضوية للفرد فحسب ؛ بل ايضا على الهيئة الاجتماعية للجماعة بمجملها .

ان النظرة الفاحصة والموضعة (objectivant) ، هذه النظرة التي تفكك تحليلياً ، تضبط كل شيء وتنفذ لكل شيء ، تكتسب قوة منظمة لهذه المنشآت : انها نظرة الذات العقلانية التي فقدت كل صلة حدسية مع محيطها ، والتي قطعت كل الجسور مع الفهم . والتي لا يمكنها في عزلتها الفردية ادراك الذوات الاخرى الا بمثابة أشياء تدرك عبر ملاحظة منفعلة . هذه النظرة هي في المنظور الكلي الذي تصوره بنتام (Bentham) مثبتة ، ان جاز القول ، على نحو معماري . (arehitectonique) .

انها البنية ذاتها التي تشرف على ميلاد العلوم الانسانية . ليس من قبيل الصدفة اذا كان من الممكن فهم هذه العلوم وفي مقدمتها ، علم النفس السريري ، ولكن ايضا علم التربية ، علم الاجتماع ، علم السياسة ، الانتربولوجيا الثقافية ، تقريباً بلا اشكال في تكنولوجيا السلطة التي تجد في المؤسسة المغلقة تعبيرها المعماري . وفي تحولها الى معالجات وتقنيات اجتماعية تشكل الوسيط الاكثر فاعلية للعنف الانضباطي الجديد الذي يسود الحداثة . انها تدين بهذا الى حقيقة ان النظرة النافذة للباحث في العلوم الانسانية يمكنها تماماً ان تشغل المكان المركزي للمنظور الكلي الذي يمكن للمرء ان يرى من خلاله دون أن يُرى . منذ دراسته لميلاد العيادة النفسية ، تصور فوكو النظرة المتدربة التي يلقيها المشرح على الجثة الانسانية بوصفها « القبْلي المشخص » للعلوم الانسانية . وقبل

ذلك ، وحتى في تاريخه عن الجنون ، كشف اثر هذه الصلة الاصلية بين وضع الملجأ والعلاقة طبيب – مريض . في كل منهما ، سواء في تنظيم المؤسسة المراقبة أو في الملاحقة السريرية للمريض ، يوجد هذا الانفصال بين من يَرى ومن يُرى والذي يربط فكرة العيادة والعلوم الانسانية . احداها بالاخرى . انها الفكرة ، المشتركة في الاصل مع فكرة العقل المتمركز على الذات ، يبلغ السيطرة حيث يحول تدمير العلاقات الحوارية الافراد (الذوات) فيرتدون إلى ذواتهم بشكل منفرد ، الى اشياء – اشياء وحسب – بعضها بالنسبة للاخر .

على مثال مشروعات الاصلاح التي صدرت عنها مؤسسة الطب النفسي وعلم النفس السريري يبين فوكو ، في المرجع الاخير ، القرابة الداخلية القائمة بين الاتجاه الانساني والارهاب مما يطبع نقده للحداثة بالحدة والصلابة . انطلاقاً من ميلاد مؤسسة الطب النفسي ، الصادر عن الافكار الانسانية الانوار ، يبين فوكو ، للمرة الاولى « هذه الحركة المزدوجة في التحرير والاستعباد(١) » – الذي سيتعرف عليه لاحقاً بشكل أوسع في اصلاحات النظام الجزائي ، والنظام التربوي ، والنظام الصحي ، والرعاية الاجتماعية الخ . ان تحرير المجنون لاسباب انسانية يدعو اليها نقص العناية في مؤسسات الاحتجاز ، وانشاء مستشفيات تراعي معايير الصحة لاغراض طبية ، المعالجة الطبية – النفسية للمصابين بالامراض العقلية ، الحقوق التي اكتسبها فيما يتصل بالفهم النفسي والعناية العلاجية – كل هذا صار ممكناً بفضل نظام جزائي يجعل من المريض موضوع مراقبة ، ومعالجة ، وعزل وتنظيم مستمر . وفي نهاية المطاف ، يجعل منه ،

(1) M. Foucault, Histoire de La Folie, 1972, op. cit., p. 480

قبل كل شيء ، موضوع بحث طبي ، ان الممارسات التي تترسخ مؤسسيا في التنظيم الداخلي الذي ينظم حياة المؤسسة هي الاساس الأولي لمعرفة الجنون معرفة وحدها تمنحه موضوعية علم امراض وضع في مرتبة تصورية وتدمجه . لهذا بالذات ، في عالم العقل ؛ المريض لا يكون وحده في تجربة معرفة الطب النفسي ، بمثابة « تحرير ملتبس » — في الوقت ذاته تحرر وطرد — الطبيب — الوضعي الممارس — هو في وضع مماثل : « ان معرفة الجنون تفترض عند من يمتلكها اسلوباً ما للانفصال عنه ، وان يتخلص سلفاً من مخاطره ورهبته (...) هذه المعرفة هي ، في الاصل ، تثبت لنموذج خاص في الوجود خارج الجنون(١) » .

يوجد هنا اربعة موضوعات لن اتناولها بالتفصيل : وفي الحقيقة ، سأتوقف عند مسألة ما اذا قاد فوكو نقده للعقل في الاتجاه السليم باسلوب بحث تاريخي (historiographie) من نموذج البحث عن الاصول الاقدم . بحث ينزع لان يكون بحثاً عن الاصل ، دون أن يغرق ، بسبب هذا ، في معضلات هذا المشروع الذاتي المرجع . في الأعمال الاولى — وبالاسلوب نفسه الذي اتبعه لدراسة العلاقة بين القول والممارسة — تظل مشكلة منهجية بلا شرح . المشكلة في آسلوب امكان كتابة تاريخ الاشكال التي يشكلها العقل والجنون عموماً بينما ينبغي لعمل المؤرخ ان يتحرك في افق العقل . في مقدمات الدراسات المنشورة في مطلع الستينيات ، يطرح فوكو هذا السؤال دون أن يجيب عنه ، لكن يبدو انه ، عند القاء درسه الافتتاحي في الكوليج دو فرانس عام ١٩٧٠ .

(1) M. Foucault, Histoire de La Folie .

قد حل في الفترة الفاصلة . ان رسم الحدود بين العقل والجنون قدم من جديد في هذا النص بوصفه هذه المرة واحداً من ثلاثة ميكانيزمات الاستبعاد التي يتكون بفضلها القول العقلاني . يجد طرد الجنون مكانه بين العملية الخاصة حيث المتحدث المخالف يوضع بعيداً عن القول ، وحيث تكبت الموضوعات المحرمة والتعبيرات المراقبة ، من جهة ، ومن جهة أخرى العملية العادية تماماً ، أي العملية حيث يتم الفصل بين التعبيرات المناسبة ، وتلك التي ليست كذلك في اطار القول الجيد . يقر فوكوا انه من الصعب للوهلة الاولى القبول بانه ينبغي للقواعد التي تشرف على استبعاد التعبيرات الخطأ ان يتم تصورها وفقاً لنموذج استبعاد الجنون وتحريم المخالف : « كيف يمكن لنا ان نقارن بشكل عاقل فرض مثل هذه التقسيمات على الحقيقة تقسيمات تعسفية في البداية أو على الاقل تنظيم حول جوازات تاريخية : (...) يحملها نظام مؤسسات يفرضها ويبعدها ، الامر الذي لا يمارس بلا ضغط وبلا شيء من العنف على الاقل(١) » .

ان الاحالة الى حقيقة عدم وجود أي اكراه يستخلص من الحجة القاطعة التي تفرض بها مطالب الحقيقة — ومطالب المصداقية بشكل عام — لا تمس فوكو . ان التظاهر القائل ان الحجة الاقوى لا تحمل أي عنف يختفي بالفعل منذ اللحظة حيث « نأخذ موضعنا على صعيد مختلف » وحيث نتبنى موقف عالم الاصول الاقدم الذي يوجه نظره نحو الاسس الدفينة للحس ، نحو البنى التحتية التي يصعب توضيحها والتي بها يعين ما ينبغي أخذه بوصفه حقيقة أو خطأ ، في داخل القول .

(1) M. Foucault, L' Ordre du Discours, Paris 1971, pp. 15 — 16.

فالحقيقة هي آلية استبعاد ماكرة لأنها لا تعمل الا بشرط أن ما يفرض نفسه كل مرة بمثابة « ابتغاء حقيقة » يظل متوارياً : « وكأنما ابتغاء الحقيقة بالنسبة لنا (...) كان مقنعاً بالحقيقة ذاتها في مسيرتها الضرورية . (...) ان القول « الحق » الذي تحرره الضرورة الصورية من « الرغبة» وتحرره من « السلطة » لايمكنه التعرف على « ابتغاء الحقيقة » التي تعبره: ان ابتغاء الحقيقة ، تلك التي فرضت نفسها علينا منذ زمن بعيد هي على صورة ان الحقيقة التي يبتغيها لا يمكنها الا ان تخفيه(١) » .

ان محكات المصداقية التي يُفَصّل، بالاستناد اليها ، الصحيح عن الخطأ في داخل كل قول تظل في غياب الاصل وشفافية خاصة — يجب ان تنفصل المصداقية عن كل ما هو تكويني يجب ان تنفصل حتى عن مصدرها المنشأ بدءاً من قواعد تحتية مكونة للقول ، يستخرجها عالم الاصول الاقدم . ان البنى نفسها التي تجعل الحقيقة ممكنة لا يمكنها ، فيما يخصها أن تكون صحيحة أو خاطئة ، على اكثر تقدير تمكن مساءلة — وظيفه كما في علم النسب* —الارادة التي تعبر فيه عن نفسها بدءاً من تشابك ممارسات السلطة . انطلاقاً من بدء عقد السبعينيات ، يميز فوكو ، بالفعل بين علم الاصول الاقدم للمعرفة — الذي يكتشف قواعد القول ، قواعد استبعاد مكونة للحقيقة . واستقصاء الاصل الذي يتناول الممارسات التابعة لها. ان علم النسب يدرس الاسلوب الذي تتشكل منه الاقوال ، لماذا تظهر لتختفي ثانية فيما بعد ويهتم بالاسس المؤسسية

(1) M. Foucault , L' Ordre du Discours, op. cit., pp. 21 — 22.

م(*) : Généalogie ، علم النسب ، نسب المرء لأبيه وجدوده ، نسب أمراً من الأمور لمصادره وأصوله .

التحتية ، وبتكون شروط المصداقية المتغيرة تاريخياً . وبينما يتبنى علم الاصول الاقدم اسلوب الوقاحة المجتهدة ، ينتسب علم النسب الى « وضعية سعيدة » وعليه اذا كان بامكان علم الاصول الاقدم أن يعمل بشكل مجتهد وبامكان علم النسب ان ينتمي الى الاجراء الوضعي بكل براءة فان المفارقة المنهجية لعلم يترتب عليه كتابة تاريخ العلوم الانسانية بغرض نقد جذري للعقل تكون قد حُلَّت .

III

يدين فوكو لاستقبال نيتشه — الذي نجد ترجمته في مقدمة كتابه « علم الاصول الاقدم للمعرفة » (١٩٦٩) وفي المقال المعنون « نيتشه ، علم النسب ، التاريخ » (١٩٧١) — يدين بتصوره لعلم تاريخ مجتهد ووضعي يتقدم بوصفه مناوئاً للعلم ؛ اذا ما تناولنا هذا التصور ، من زاوية فلسفية، فإنه يقدم حلا بديلا واعدا لنقد للفعل اتخذ لدى هيدجر ودريدا صورة فلسفةالنسب أُخِذَت من منظور الزمانية(temporalité) وعندئذ يعود كل ثقل الاشكالية في حقيقة القول لمقولة السلطة التي تعطي تمهيداً لاعمال علم الاصول الاقدم كما تعود للكشف عن أصول اتجاهها النقدي نحو الحداثة .ان سلطة نيتشه — الذي اخذ عنه هذا المفهوم غير السوسيولوجي تماماً للسلطة—لا تكفي بالطبع لتبرير استخدامه المنهجي. ان السياق السياسي للاستقبال النيتشوي—الخيبة التي تبعت اخفاق ١٩٦٨*.

م(*) الحركة الطلابية والعمالية في فرنسا عام ١٩٦٨ .

يقدم في الحقيقة معقولية سيرة ذاتية لهذا الاسلوب في تصور علم تاريخ للعلوم الانسانية التي تتعلق بنقد العقل. ولكنه لا يبرر - من جراء ذلك - الاستعمال الخاص لمفهوم السلطة الذي يثقل به فوكو مشروعه المتناقض. ان الانعطاف نحو نظرية في السلطة ينبغي بالاحرى ان يُفْهَم بمثابة محاولة مدفوعة من الداخل لتخطي المشكلات المطروحة على فوكو بعد أن انشأ في كتابه « نظام القول » مشروعاً يرمي الى رفع القناع عن العلوم الانسانية بوسائل تحليل القول وحدها. ولكن لنبدأ أولا باستملاك فوكو لمفهوم « علم النسب ».

ان علم تاريخ النسب لا يمكنه اتخاذ دور — نقدي قبالة العمل — مناهض للعلم الا اذا خرج من افق علوم الانسان الموجهة نحو التاريخ حيث يبتغي فوكو الكشف عن منحى انساني فارغ بوساطة نظرية في السلطة. على التاريخ الحديث ان ينفي كل هذه الافتراضات السابقة التي تتالت، منذ نهاية القرن الثامن عشر، قرن الوعي التاريخي الحديث، والفكر التاريخي — الفلسفي، والانوار التاريخية. مما يفسر لماذا النظرة الثانية في غير أوانها لدى نيتشه هي الهم بالنسبة لفوكو. وفي الحقيقة لقد اخضع نيتشه النزعة التاريخية المتطرفة لزمنه لنقد متشدد، من منظور مماثل.

يرمي فوكو الى (أ) تجاوز وعي الحداثة للزمن في تعلقها المفرط بالحاضر. انه يبتغي القطيعة مع الامتياز الممنوح لمعاصرة تتصف بضغط المشكلة التي يمثلها تكفل مسؤول بالمستقبل معاصرة يحال اليها الماضي على نحو نرجسي. يصفي فوكو حساباته مع «نزعة الحاضر» (présentisme) لعلم تاريخ لا يخرج من وضعه التفسيري الاولي ولا يرمي إلى ضمان هوية تمزقت منذ زمن طويل، حرصاً على الاستقرار. ولهذا لا ينبغي لعلم

النسب ان يهتم بالبحث عن نسب » ، بل عليه أن يذهب إلى اكتشاف البدايات الطارئة للتكوينات النظرية ، وتحليل تعددية التواريخ الفعلية للمصدر وحل مظهر الهوية ، بدءاً من تلك المفترضة بين الذات التي تكتب التاريخ وبين معاصريها : « هناك حيث تزعم النفس انها تتوحد، هناك حيث تخترع الانا لنفسها هوية أو تماسكاً ، يذهب عالم النسب للبحث عن البداية (...) ؛ ان تحليل المصدر يسمح بتفكيك الانا ويجعل امكنة تاليفها الفارغ تعج بالف حدث ضائع الان(١) » .

ينجم عن ذلك (ب) على مستوى المنهج « استبعاد التفسير » لا يكون التاريخ الحديث في خدمة الفهم ، بل في خدمة الهدم ، التبعثر الذي يؤثر في الصلة المتكونة من عمل التاريخ ، صلة يفترض انها تربط المؤرخ بموضوع لا يدخل معه بتواصل الا ليجد نفسه في داخله : « يجب فصل التاريخ عن الصورة(...) التي كان يجد بوساطتها تبريره الانتروبولوجي : تاريخ ذاكرة سحيقة القدم وجماعية تاريخ كان يستعين بوثائق (...) ليعثر على طراوة ذكرياته(٢) » . ان الجهد التفسيري يرمي الى حيازة المعنى ، ويشتم في كل وثيقة صوتاً احيل الى الصمت ينبغي بعثه . يجب اعادة النظر بفكرة « الوثيقة » الحاملة للمعنى كما في المشروع التفسيري . ذلك ان «الشرح»والتخييلات المكافئة مثل تخييلات« المؤلف » و«المؤلَّف» بوصفه خالقا لنصوص أو ايضا ارجاع نصوص نقدية إلى مصادرها، وبشكل عام ، انشاء علاقات سببية في مجال تاريخ الافكار — تلك هي ادوات اختزال للتعقيد لا يمكن القبول بها ؛ انها عمليات ترمي

(1) M. Foucault, «Nietzsche, La Généalogie, L' histoire», in Hommage à Jean Hyppolite, Paris, 1971 .

(2) M. Faucault, L' Archéologie du Savoir, Paris 1969, p. 14 .

الى كبح اشكال الفيض العفوية للاقوال حيث يكتفي الشارح ، بعد وفاة المؤلف بتفصيلها على قياسه ، ساعياً إلى مطابقتها مع افق محلي لفهمه. ان عالم الاصول ، على خلاف ذلك، يعمل بشكل ان الوثائق الناطقة تصير من جديد « مبان » خرساء،اشياء ينبغي تحريرها من سياقها كيما تكون بمتناول وصف من نموذج بنيوي . اما عالم النسَب يصل من الخارج الى المباني التي اخرجها عالم الاصول الاقدم من الارض لكي يشرح مصدرها استناداً الى الطوارىء العليا والدنيا وهي المعارك ،والانتصارات والهزائم . وحده المؤرخ الذي يزدري كل ما يستسلم لفهم المعنى يمكنه ان يتخلص بقوة من الوظيفة المؤسِّسة للذات . انه يكشف عن أن « الضمانة بامكان استعادة كل ما لم يطله (. .) هي مجرد خديعة ؛ الوعد بأن كل هذه الأشياء التي أبقيت بعيدة بالفرق ، قد تحظى بها الذات بعد الآن (١) على شكل وعي تاريخي» .

أن مقولات فلسفة الذات لا تحكم فقط نمط بلوغ المجال المعرفي بل أيضاً تحكم التاريخ ذاته . ولهذا يريد فوكو قبل كل شيء (ج) ان ينتهي من « علم تاريخ اجمالي » (historiographie globale) يتصور التاريخ ، سراً بمثابة وعي – مكبَّر . (Macro—conscience) ينبغي أن يتخلص من تاريخ بالمفرد لا لحله في تعدد التواريخ السردية بل لحله في تعددية جزر نظرية صغيرة تطفو خارج كل قاعدة لتغرق من جديد . سيبدأ المؤرخ الناقد بحل « الاستمراريات المزيفة » ليعير انتباهه الى الانقطاعات ، والعتبات ، وتبدلات الاتجاه . فهو لا يسلِّم بأي تماسك غائي ، ولا يهتم بالعلاقات السببية الكبرى ، ولا يعتمد على

---

(1) M. Foucault, L' Archéologie du Savoir. op. cit., p. 22.

أي تأليف ويتخلى عن مبادىء التسلسل مثل : التقدم أو التطور ، ولا يقسم التاريخ الى عصور : « ان مشروع تاريخ اجمالي هو المشروع الذي يسعى الى اعادة انشاء الشكل الاجمالي لحضارة ما ، المبدأ – المادي أو الروحي – لمجتمع ما ، المعنى « المشترك » لكل ظواهر عصر من العصور ، والقانون الذي يبين تماسكها – ما يدعى مجازاً صورة عصر (١) » وبدلا من هذا يأخذ فوكو عن « التاريخ التسلسلي (histoire serielle) للمدرسة الحوليات (Ecole des annales) (التصورات البرامجية لمنهج بنيوي يضع في حسابه تعددية تواريخ تتناول نظماً غير معاصرة تشكل وحدات تحليلية بوساطة مؤشرات بعيدة عن كل وعي وتتخلى في مطلق الاحوال عن الوسائل التصويرية الناجمة عن عمليات تأليفية لوعي مفترض ، وبتعبير آخر تتخلى عن تشكيل كليات(٢) . وبهذا بالذات تستبعد فكرة المصالحة ، ارث فلسفة التاريخ حيث نضح ايضاً ، بدون احكام مسبقة ، نقد الحداثة الذي كان ينتمي لهيجل ، « تاريخ تكون وظيفته جمع تنوع الزمان في كلية منغلقة على ذاتها، تاريخ يعطي (وقد يعطي) التغيرات السابقة شكل المصالحة ؛ تاريخ قد يرمي على ما وراء نظرة نهاية العالم (٣) » . إن هذا التاريخ يُنفى نفياً عنيفاً.

ينجم عن هذا الهدم لعلم تاريخ يبقى مرتبطاً بالفكر الانتربولوجي وقناعات ذات اتجاه انساني بشكل اساسي ، رسم الخطوط الاساسية

(1) M. Foucault, L' Archéologie du Savoir, op. cit., pp. 1 — 18.
(2) Cl. Honegger, M. Foucault und die Serielle Geschichte, in Merkur, no 36, 1982 p. 501 .
(3) M. Foucault, Nietzsche, « La Généalogie, L' Histoire, » in Hommage..., op. cit., p. 159.

لـ« نزعة تاريخية » شبه متعالية ترث :من النقد النيتشوى للنزعة التاريخية وتتجاوزه في الوقت ذاته ، يبقى علم التاريخ الجذري لدى فوكو « متعالياً » بالمعنى الضعيف للكلمة بقدر ما يتصور موضوعات الفهم التاريخي التفسيري للمعنى بوصفها موضوعات متكونة ، بوصفها مَوْضعات (objectivations) لممارسة نظرية ملازمة لها في كل مرة والتي ينبغي تناولها باستخدام وسائل البنيوية . كان التاريخ القديم يعالج كليات معنى يستنتجها من المنظور الداخلي للمشاركين ؛ في الانطلاق من مثل هذا المنظور ، لاندرك « ما يكونه » هذا العالم النظري في كل مرة . وحده علم الاصول الاقدم يخرج من الارض ممارسة نظرية ، باجتثاث جذورها ، يقدم لنفسه الوسائل لمعرفة ما يتأكد من الداخل بمثابة كلية ومن الخارج بمثابة خصوصية يمكنه ان يكون علماً مختلفاً ، بينما يفهم هؤلاء الذين يشتركون في التاريخ بعضهم كذرات ترجع انطلاقاً من محكات مصداقية شمولية لموضوعات بشكل عام ، دون ان يتمكنوا البتة من تجاوز الافق الشفاف لعالمهم ، يضع عالم الأصول الاقدم الذي يأتي من الخارج هذا الفهم الذاتي بين هلالين . وبالاحالة الى القواعد المكونة للقول ، يتأكد من حدود كل عالم نظري ، عالم « يتحدد » شكله ، في الحقيقة تبعاً لتلك العناصر التي « يستبعدها » لاشعورياً بوصفها عناصر مختلفة — ومنذئذ تعمل القواعد المكونة للقول ايضاً بمثابة آلية استبعاد.ان ما يُسْتَبعد من كل قول يجعل قبل كل شيء العلاقات النوعية التي تملك داخل القول قيمة شاملة امراً ممكناً ، وهي العلاقات ذات — موضوع — علاقة لا بديل لها . بهذا المقياس يتلقى فوكو مع علم الاصول للمعرفة ارث علم المغاير لدى باتاي . ان ما يميزه عن باتاي هو نزعة تاريخية لا هوادة فيها ينحل

أمامها حتى الرجوع السابق إلى القول النظري للسيادة . وكما ان لفظة « جنون » من عصر النهضة وحتى الطب النفسي الوضعي في القرن التاسع عشر لا تشهد عن احتياطي تجربة اصلية توجد من هذا الجانب لكل الاقوال عن المصابين بالجنون، فان ما هواخر العقل (L'autre de la raison) — المختلف المستبعد — لا يقوم بدور مرجع سابق للقول النظري الذي يشير ربما الى قدوم قريب لاصلي مفقود(١) .

ان مجال التاريخ كما يُتَصور الان يمتلىء بالاحرى كلياً بهذه السيرورة الطارئة اطلاقاً التي يكونها الانبجاس والتلاشي العشوائي لتكوينات نظرية جديدة ؛ في داخل هذه التعددية الفوضوية للعوالم النظرية العابرة ، لا يبقى مكان لمعنى اجمالي ما . فالمؤرخ المتعالي يرى كما في المشكال* : « لا يشبه هذا المشكال الاشكال المتتالية لحركة جدلية ، ولا يشرح بتقدم الوعي ، ولا بالانحدار ، ولا بصراع مبدأين : الرغبة والقمع : كل حلية تدين بشكلها الغريب للمكان الذي تركته لها الممارسات المعاصرة التي تقولها فيما بينها(٢) » .

يتجمد التاريخ تحت النظرة « الرواقية » لعالم الاصول في جبل جليدي عائم مغطى بالاشكال البلورية لتكوينات النظرية التعسفية . ولكن لما

---

(١) ارجع إلى النقد الذاتي الموسع في كتاب « علم أصول المعرفة» «بشكل عام» يكرس كتاب « تاريخ الجنون » جزءاً اهم مما يلزم ، ومن جانب آخر غامضاً لما كان يشار اليه في هذا الكتاب بوصفه « تجربة » ، مبيناً بذلك الى اي حد تبقى على مقربة من القبول بذات مغفلة وعامة للتاريخ .

(*) م Kaleidoscope : اسطوانة معتمة وضع على طولها مجموعة من المرايا وقطع زجاجية ملونة تعكس المرايا لها صوراً متناظرة يمكن تنويعها الى مالا نهاية بهز الجهاز

(2) P. Veyne, Foucault Révolutionne L'histoire, in Comment on écrit L'histoire (texte abrégé), Paris, 1978, p. 225.

كانت كل من هذه التكوينات تبلغ استقلال عالم بلا اصل ، وهو من شأن عالم الاصل الذي يفسر المصدر الطارىء لهذه« الحلي العجيبة » بدءاً من قوالب جوفاء لتكوينات مجاورة ، أي انطلاقاً من الظروف الاخرى تبقى ايضاً من شأن المؤرخ . وتحت النظرة « الوقحة » لعالم الاصل يبدأ الجبل بالتحرك : وتتحرك التكوينات النظرية من مكانها، تختلط ، تعلو وتهبط . ان عالم الاصل يفسر هذا العلو وهذا الهبوط بعون احداث لا تحصى ، ولكن بوساطة فرضية وحيدة — تقول ان ما يدوم في فرديته هو السلطة التي تتقدم دائماً تحت اقنعة جديدة ، في تبدل اجراءات التحكم : « حدث — علينا ان لا نفهم من هذا قراراً ، معاهدة ، أو ملكاً ، أو معركة ، بل علاقة قوى تتقلب ، سلطة مصادرة مفردات تستعاد وتقلب ضد من يستعملها ، سيطرة تضعف ، تتلاشى ، تسمم نفسها ، واخرى تدخل مقنّعة (١) » . ان ما كان على القدرة التأليفية للوعي المتعالي انتاجه من تجارب ممكنة حتى الان من أجل عالم واحد وعام للاشياء ، ينحل الان في ارادة لا ذاتية (a—subjective) لسلطة تجد فاعليتها في اشكال الصعود والهبوط الطارئة والعشوائية للتكوينات النظرية .

IV

كما كان الحال لدى برغسون في الماضي ، وديلتي وزيمل رُفِع مفهوم « الحياة » الى مرتبة مقولة متعالية في اطار فلسفة كوّنت ايضاً

---

(١) ان ميجازفين (Veyne) يذكر بصورة البلورة cristallisation) التي قدمها جيهلين (Gehlen) .

لدى هيدجر الخلفية لتحليلاته (Analytique) (١) للوجود — هناك (Dasein) يرفع فوكو مفهوم « السلطة » الى مرتبة مقولة تاريخية— متعالية (historico—transcendantale) في اطار علم تاريخ ينتقد العقل . لا يتصف هذا التوصيف بأية تفاهة ويجب بالتأكيد عدم الاكتفاء بتبريره عبر السلطة النيتشوية . باستخدام الخلفية التي يقدمها تاريخ الوجود (Etre)بالتباين،سأبدأ بدراسة الدور الذي تتخذه هذه المقولة المربكة في نقد فوكو للعقل .

لقد ابتغى هيدجر وديريدا مواصلة البرنامج النيتشوي لنقد العقل باستعارة درب تدمير الميتافيزيقا ، ويبتغي فوكو متابعته عبر تدمير العلوم التاريخية . فبينما قام الاولان (هيدجر وديريدا) بالمزاودة على الفلسفةبوساطة فكر يتجاوز في التماسه الفلسفة،يخطو فوكو الخطوة التي تقوده الى ما وراء العلوم الانسانية بوساطة علم تاريخ بوصفه مناوئاً للعلم . من الجانبين . تُحَيَّد مزاعم المصداقية المرسلة مباشرة بالقول الفلسفي والعلمي الذي يُدْرس من الجانبين في احالتهما وفقاً للحالة الى فهم الوجود يرجع إلى العصر أو يرجع الى قواعد تكوُّن القول . يجب على الجانبين قبل كل شيء جعل معنى الوجود أو مصداقية العبارات المرسلة أمراً ممكناً في افق عالم معطى أو قول يُمارَس.يتفق الجانبان على حقيقة ان آفاق العالم والتكوينات النظرية تتغير ، غير أن آفاق العالم هذه ، وهذه التشكيلات النظرية تصون ، خلال التغييرات ، قدرتها المتعالية على ما يجري في « داخل » العالم الذي تشكله . ان عملا تراجعياً

---

(١) المقصود كتاب « الوجود والزمان » في القسم الذي نشر منه والذي هو تحليل الدازين اي عملياً الوجود الانساني .

دياليكتيكياً أودائرياً للحدوث الاونطيقي (L'advenir ontique) أو ارتكاس شروط امكان الاونطولوجي أو المكون للقول على تاريخ مستبعد اذن من الطرفين . ان تاريخ المتعاليات وتبدل الافاق المحدثة للعالم يحتاج لمفاهيم « اخرى » غير تلك التي تناسب الاونطيقي والتاريخي . عند هذه النقطة فقط ينفصل الدربان .

يجذر هيدجر صور الفكر الخاصة بفلسفة الاصل التي يحتفظ حيالها بشيء من الثقة . فهو ينقل السلطة المعرفية لقيمة الحقيقة إلى سيرورة تكوُّن وتحول الافاق المحدثة للعالم . ان شروط امكان الحقيقة لا يمكنها ان تكون صادقة أو كاذبة ، ولكن سيرورة تبدلاتها تمنح شبه — مصداقية ينبغي التفكير فيها على نموذج مصداقية العبارات بوصفها شكلاً تاريخياً راقياً للحقيقة . ولئن نظرنا عن كثب ، ينتج هيدجر . بتصوره لتاريخ الوجود (Etre) بوصفه حدث الحقيقة ، مزيجاً فريداً. وبالفعل فالسلطة التي تنبعث من تاريخ الوجود ترجع الى انصهار دلالي بين مطلب مصداقية غير مُلْزِم ومطلب ملحاح للسلطة ؛ مما يعطي مطلبَ يسبغ على القوة التمردية للحكم السديد صفة السيادة لاشراق منتصر . يتجنب فوكو هذا المنعطف الديني — الزائف ، بمعنى انه من أجل غاياته ، يعيد الحيوية لصورة الاستبعاد — صورة منطق مختلف ورثه عن باتاي — في الوقت الذي يحتفظ فيه بثقة — محدودة جداً — حيال العلوم الانسانية . انه يجرد تاريخ القواعد المكونة للقول من كل سلطة معيارية وينظر الى التبدلات التي تحدث في التشكيلات النظرية ، المسيطرة على المستوى المتعالي بالاسلوب نفسه الذي نظر فيه التاريخ التقليدي إلى عظمة نظم الحكم المختلفة وبؤسها في حين ان علم اصول المعرفة (المماثل في هذا لتدمير

تاريخ الميتافيزيقا) يعيد بناء تراكم سافات القواعد المكونة للقول ، يحاول علم النسب « تفسير التتابع المتقطع بذاته عن نظم الاشارات أو الدالات) الذي يرغم البشر على الدخول في الاطار الدلالي لشرح محدد للعالم(١) » وبالفعل نفسر مصدو التشكيلات النظرية انطلاقاً من ممارسات للسلطة تتقاطع بـ« صدف الكفاح من أجل السيطرة » .

في بحوثه الاخيرة سيوسع فوكو بشكل واضح هذا المفهوم المجرد للسلطة ، وسيفهم السلطة بمثابة تفاعل بين الاطراف المتناحرة ، كما شبكة بلا مركز للمجابهات البدنية المباشرة . وجهاً لوجه — واخيراً ، كالنفوذ المنتج والخضوع — مكونة لذاتية مقابل بدني — انه لمن الهام ، في سياقنا ، ان نرى كيف « يفكر » فوكو « معاً » هذه الدلالات المحسوسة للسلطة والمعنى المتعالي للعمليات التركيبية التي كان كانط لايزال ينسبها لذات ما والتي تفهمها البنيوية بوصفها ما يحدث بشكل مغفل ، أي بوصفها « ما يحدث » بلا مركز محض ، يتدخل في اطار عناصر مرتبة لنظام بذاتية فائقة(١) . في علم النسب لدى فوكو،تكون السلطة اولاً مرادفاً « لوظيفة بنيوية محضة » ، وتشغل المكانة نفسها التي يشغلها « الفارق »* (La differance) عند ديريدا . غير ان هذه السلطة المكونة للقول عليها ان تكون في الوقت ذاته سلطة انتاج ، سلطة متعالية ، وسلطة مشخصة لتوكيد الذات . شأن هيدجر يصل فوكو ايضاً الى صهر دلالات متعارضة . يؤدي هذا عند فوكو الى مزيج يمكّنه من وضع

(1) A. Honneth, Kritik der Macht, Francfort, 1985, p. 142.
(1) H. Fink— Eitel, Foucault Analytik der Macht, in F. A. Kitter (ed.) Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenscha ften, Paderboen 1980, p. 55.

نيتشه ، ناقد الايديولوجية ، على خطى باتاي . كان هيدجر يريد ان يربط بمفهوم السلطة ، المفهوم بوصفه السلطة المزمنة للاصل ، المعنى — مؤسس القيمة — لاستدلال متعالي للعالم ، ولكنه كان يبتغي في الوقت ذاته محو المكونات المثالية التي تنساب من مفهوم المتعالي ، مكونات ملازمة للثابت (اللامتغير) الذي يتجاوز كل ما هو تاريخي محض ويستبعد كل ما هو حدثي محض . يدين فوكو بمقولته التاريخية — المتعالية للسلطة ليس لتلك العملية (الاولى) المفارقة التي تقوم على ارجاع العمليات التركيبية « القبلية » (السابقة للتجربة) الى مجال الاحداث التاريخية وحسب بل يقوم بثلاث عمليات اخرى مفارقة هي أيضاً .

على فوكو من جهة أن يحافظ على المعنى المتعالي الخاص بالشروط التي تجعل الحقيقة ممكنة لمفهوم سلطة يفرض نفسه في الوقت الذي يتوارى فيه في القول على نحو ساخر تحت شكل إرادة حقيقية . الحقيقة ممكنة . ومن جهة اخرى ، لا يكتفي بمعارضة مثالية المفهوم الكانطي بتزمين « القبلي »— وبهذا يمكن للتشكيلات النظرية الجديدة ان تظهر وتختفي القديمة بوصفها « احداث » — بل ، أكثر من ذلك ايضا ، يجرد السلطة المتعالية من الدلالات التي كان هيدجر قد امتنع ان يحرم منها تاريخاً مهيباً للوجود . ان فوكو لا يدرج في التاريخ وحسب، بل يفكر في الوقت ذاته ايضاً بشكل اسمي ، مادي ، تجريبي حين يتصور الممارسات المتعالية للسلطة بوصفه الخاص الذي يقاوم كل ما هو كلي ، ثم بوصفه الأدنى — بدنياً وحسياً — والذي يمتنع على كل فهم ، واخيراً بوصفه الجائز (أو الطارىء) — اي ما يمكنه ان يكون آخر بمقدار ما انه لا ينتمي لاي نظام حاكم . في فلسفة هيدجر الاخيرة ، ليس

من السهل انشاء النتائج المفارقة التي تولدها مقولة مصابة بمعان متناقضة ذلك لان ذكرى الوجود الخالد الذكر يمتنع على التقييم بوساطة تجمعات يمكن التحقق منها . وبالمقابل يعرّض فوكو نفسه لاعتراضات قوية بمقدار ما يريد علم التاريخ ، وعلى الرغم من حركته المضادة للعلم ، ان يعمل بشكل « مجتهد » و « وضعي » في آن واحد . ولهذا فان علم التاريخ النسبي (أو عن الاصل) لا يمكنه اطلاقاً ، كما سنرى ذلك ، ان يخفي النتائج المتناقضة الناجمة عن مقولة سلطة تشكو من مثل هذه الاصابة . فمن الضروري اذن تفسير لماذا يوجه فوكو نظريته في العلم ، المخصصة لنقد العقل ، مباشرة إلى درب نظرية السلطة .

من زاوية السيرة الذاتية ، فان البواعث التي امكن لها ان ترأس استقبال النظرية النيتشوية في الساطة هي لدى فوكو من مستوى آخر يختلف عن مستواها لدى باتاي . كلاهما ، بالتأكيد ، بدأ طريقه داخل اليسار السياسي وما انفكا عن الابتعاد أكثر فأكثر عن الماركسية الاورثوذكسية . بيد أن فوكو وحده رأى الامال التي دفعت التزامه السياسي تنهدم بشكل « مفاجيء ». ان الاحاديث الصحفية التي قدمها فوكو في بداية السبعينات تشهد على عنف القطيعة مع قناعاته السابقة . عندئذ جاء فوكو حقيقة ليدعم كورس دين بلا أوهام عام ١٩٩٧ وانتسب لهذه الاتجاهات التي سنلجأ اليها ان نحن شئنا تفسير النجاح المدهش « للفلاسفة الجدد » في فرنسا(١) . ولكن في هذا نتقاص من

(١) في احصاء متحمس لـ « سادة الفكر » « Maitres Penseures » لاندره جلوكسمان (A. Glucksman) كتب فوكو على سبيل المثال : « مع الجولاج (Goulag) لم نكن نر نتائج خطأ تعيس بل آثار النظريات « الاصح » على صعيد =

اصالة فوكو اذا اعتقدنا امكان ارجاع افكاره الاساسية الى هذا السياق .

= السياسة.هؤلاء الذين كانوا يسعون إلى انقاذ انفسهم معارضين بين لحية ماركس الحقيقية وانف ستالين المزيف لم يحبو ابداً » (م . فوكو » الغضب الكبير للوقائع في مجلة Le Nouvel Observteur. من ٩-٥-١٩٧٧ بخصوص« سادة الفكر »لجلوكسمان).

ان نظريات السلطة الخاصة بالتشاؤم البورجوازي ، من هوبس إلى نيتشه، كانت دائماً ايضاً انسحابات لالتحاق بلا اوهام بالجانب المعارض وكانوا قد اخذوا علماً بما كان يمثله التحقق السياسي لمثلهم من اسلوب انقلاب المضمون الانساني للانوار (Aufklarung) أو الماركسية الى عكسها المعجي . حتى وان تبين ان حركة ١٩٦٨ لم تكن الا تمرداً وليست ثورة كما ثورة ١٧٨٩ أو ثورة ١٩١٧ ، « فان مجموعة الاعراض التي يتصف بها الاتجاه المرتد لليسار » متماثلة فيما بينها وربما تفسر ايضاً الواقع الفريد الذي رأى « الفلاسفة الجدد » يستخدمون المواعظ ذاتها التي كان يستخدمها ، في الوقت ذاته ، المحافظون الجدد ، من مريدي الشيوعيين من الاجيال السابقة والذي فقدوا أوهامهم . من جانبي الاطلسي ، تقع على المواعظ نفسها التي تخص معارضة الانوار ، نقد النتائج الارهابية ، التي يتعذر تجنبها بكل تأكيد ، والناجمة عن التفسيرات الاجمالية للتاريخ ، وتخص ايضاً نقد دور المثقف العالمي الذي يتكلم باسم العقل الانساني ، أو اخيراً تخص نقد انقلاب العلوم الاجتماعية ذات النزعة النظرية الى ممارسة رقابة اجتماعية – تقنية ، أو علاجية على الافراد .

ان صورة الفكر هي دائماً الصورة نفسها : توجد تحت عالمية الانوار ، وفي الاتجاه الانساني لمثل التحرر ، وحتى المطلب العقلاني للفكر النظمي ، توجد ارادة قوة ضيقة الافق مذ تتأهب النظرية لتصبح ممارسة ، ترمي القناع – القناع الذي نزى خلفه عندئذ ظهور اهتمام الفلاسفة معلمي الفكر بالسلطة ، واهتمام المثقفين ، ووسطاء المعنى ، الخ ، باختصار اهتمام « الطبقة الجديدة » بالسلطة . ان تعبير « طبقة جديدة » استعمل من قبل المحافظين الجدد الالمان والامريكان ليشير الى مثقفي اليسار الذين – في نظر اولئك – يطالبون لانفسهم بشكل باهظ الثمن السلطة في تشويشهم للنظام : « ارجع الى هابرماس » استعمار اليومي » في مجلة Esprit كانون أول ١٩٧٩ و « المحافظون » الجدد الامريكان والالمان ضد الثقافة في مجلة Temps Modernes كانون أول ١٩٨٣ لم يظهر فوكو كمدافع عن هذه الموضوعات المعروفة جيداً من معارضة الانوار ، بل في الحقيقة « شددها » بنقد للعقل وعممها «بنظرية في السلطة» خلف الفهم الذاتي المحرر لاقوال العلوم =

ومهما يكن من أمر ، فان هذه الاندفاعات السياسية الاتية من الخارج لا يسعها الذهاب الى ما هو أعمق في النظرية لو ان الديناميكية النظرية ، وبوقت طويل قبل التجارب الناجمة عن إخفاق ايار ١٩٦٨ ، لم تدفع هي ذاتها الى تفكر حيث اطار آليات الاستبعاد النظري ليس وحسب هو الاطار حيث تنعكس البنى النظرية المكتفية بذاتها بل هو ايضاً حيث تفرض نفسها ضرورات تنامي السلطة . تظهر هذه الفكرة في وضع اشكالي للامور، وجد فوكو نفسه في مواجهته عندما انجز عمله عن علم اصول العلوم الانسانية .

في كتاب « الكلمات والاشياء » (١٩٦٦) درس فوكو الاشكال الحديثة للمعرفة (épistemai) التي تعين للعلوم افق المقولات الذي يتعذر تجاوزه كل مرة ، كما يمكننا القول : تعين « القبلي » التاريخي لفهم الوجود . في مركز الاهتمام نجد هنا ايضاً في تاريخ الفكر الحديث ، كما نجدها في كتاب « تاريخ الجنون » العتبتين التاريخيتين وهما الانتقال من عصر النهضة الى العصر الكلاسيكي ، ومن العصر الكلاسيكي الى الحداثة . ان البواعث الداخلية التي تبرر الانتقال الى نظرية السلطة ، تفسر انطلاقاً من الصعوبات التي تبرز من هذه الدراسة ، العبقرية من جانب اخر .

= الانسانية، انها تاكتيك وتقنية ارادة خالصة لتوكيد الذات التي على غرار سولجنيتسين الذي يجد الجولاج تحت البلاغة المنافقة للماركسية السوفييتية ، فان عالم النسب يستخرج من الاساس الدلالي – الذي انتزعه . لاقوال تخدع نفسها . ارجع إلى ريبل Rippel ومونكلر Munkler « Der Diskurs und die Mach » في مجلة Politische Vierteljahresschrift ، عدد ٢٣، ١٩٨٢ ص ١١٥، عن ارتداد المثقفين الفرنسيين ارجع الى فان روسوم : Van Rossum «Triumph der Leere», in Merkur, Avril 1985, p. 275.

٧

بينما مازال فكر النهضة محكوماً بصورة كونية للعالم حيث يمكن تنظيم الاشياء وفقاً لعلاقات تماثل ، وان جاز القول استناداً لشكلها لان كل توقيع في كتاب الطبيعة الكبير يحيل الى التواقيع الاخرى ، تؤسس عقلانية ، القرن السابع عشر نظاماً مختلفاً كل الاختلاف في داخل الاشياء . ان منطق بور روايال (Port–Royal) الذي يضع الخطوط الاساسية لعلم علامات (sémiotique) وتأليفية شاملة (بالمعنى الرياضي للكلمة combinatoire universelle) يصوغ بنية . ان الطبيعة لدى ديكارت ، وهوبس وليبنيتز ، تتحول الى كلية ما يمكن « تصوره » (représenté) وهذا بالمعنى المزدوج للكلمة ، أي ما يمكن تصويره ، وبوصفه صورة تمثله بواسطة اشارات اتفاقية . الا ان جعل الطبيعة تركيبا رياضياً والاتجاه الميكانيكي ليسا النموذج الحاسم لدى فوكو ، بل انه بالاحرى يرى هذا النموذج في منظومة الاشارات المرتبة . لم يعد النظام نظاماً اولياً للاشياء يؤسس ذاته ، بل انه ، لاول مرة ، وتاليا لتصور الاشياء ، ينشأ نظام تصنيفي (taxinomique) . ان الاشارات المؤلفة او اللغة تشكل وسيطا كامل الشفافية حيث يمكن عبرها ، ربط التصور (représentation) بالمتصور . ويختفي الدال وراء المدلول الذي تم توصيفه ؛ انه يعمل (الدال) بمثابة اداة شفافة للتصور لا يمتلك حياة خاصة به : « ان الدعوة العميقة للغة الكلاسيكية كان على الدوام تشكيل « لوحة » : سواء كان ذلك بمثابة قول طبيعي أو ديوان للحقيقة، أو وصف للاشياء ، مجموعة

المعارف الدقيقة ، أو قواميس موسوعية . فهو اذن لا يوجد الا ليكون شفافاً (...) . ان امكان معرفة الاشياء وترتيبها يمر ، في التجربة الكلاسيكية ، عبر سيادة الكلمات : هذه الكلمات ليست بدقة علامات ينبغي تفكيكها (كما في عصر النهضة) ولا ادوات (...) يمكن التحكم بها (كما في عصر الوضعية) ؛ انها تشكل بالاحرى شبكة باهتة اللون تنتظم انطلاقاً منها (...) التصورات (representations (١)) ان الاشارة ، بفضل استقلالها ، تخدم في تصور الاشياء « دون أن تؤخذ في الحساب » : وفيها يلتقي معا تصور الذات والشيء المتصور ؛ ومعاً يشكلان ترتيباً ، في سلسلة التصورات .

ان اللسان ينحل ، كما يقال اليوم ، في وظيفته المصورة للواقع ويعيد ، على المستوى نفسه ، انشاء ما هو قابل للتصور بشكل عام — طبيعة الذوات المصورة لا يعاد انتاجها بشكل يختلف عن طبيعة الاشياء المصورة . وفي اللوحة التي رسمت لها لا تتمتع الطبيعة الانسانية باي امتياز على طبيعة الاشياء . وعليه ، فان الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية تصفان ، وتحللان ، وتتجمعان بالطريقة نفسها — ان كلمات اللغة ، الخيرات والحاجات لا ترتب على نحو مختلف في القواعد العامة وفي الاقتصاد السياسي عن الانواع النباتية والحيوانية في تصنيف لينة(Linné) هذا بالضبط هو ما يصف بالفعل ، وفي اللحظة ذاتها ، حدود الشكل غير التفكري للمعرفة التي يتسم بها العصر الكلاسيكي ؛ ان المعرفة مرتبطة ، بلا ادنى شك ، بالوظائف التصويرية للغة دون ان يكون بوسعها فهم سيرورة التصور ذاتها ، عملية التركيب التي تقوم بها بما

(1) M. Foucault, Les Mots et Les Choses, Paris 1966, p. 332.

هي كذلك الذات المتصورة . يوضح فوكو هذا الحد عبر شرحه المدهش للوحة فيلاسكز « المشهورة »* « الوصيفات(١) » .

تصور هذه اللوحة الرسام أمام اللوحة حيث لا يمكن رؤية ما تصوره ؛ الرسام ، كما الوصيفات الى جانبه ، ينظر بجلاء باتجاه نموذجية ، الملك فيليب الرابع وزوجته . يوجد الشخصان اللذان يجلسان امام الرسام خارج حيز اللوحة ؛ ولا يمكن التعرف عليهما الا بوساطة مرآة توجد في المستوى الخلفي تعكس صورتهما . والرهان الذي يهم فيلاسكز بجلاء يكمن في الحقيقة المثيرة للاضطراب يدركها المشاهد في نهاية المطاف فهو بالفعل يجد نفسه ملزماً باتخاذ مكان ومجال الرؤيا للزوج الملكي المرسوم والغائب الذي ينظر اليه الرسام في اللوحة ، في الوقت ذاته الذي يتخذ فيه مكان ونظرة فيلاسكز نفسه ، بتعبير آخر مكان ونظرة الرسام الذي نفذ بالفعل هذه اللوحة . وبالمقابل يوجد ما هو اساسي بالنسبة لفوكو في حقيقة ان الحيز الكلاسيكي للوحة بالغ الضيق ليسمح بتصور الفعل التصوري — وهذا بالضبط ما يجعله فيلاسكز مرئياً اذ يبين الثغرات التي يتركها عدم التفكر بالنسبة لسيرورة التصور ذاته في الاطار الكلاسيكي(٢) للفسحة التصويرية . لا يظهر اي من

---

(2) H. L. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault: un parcours philosophique. Fabienne Durand— Bogaert, Paris 1984, p. 14 ..

(*) Velasquez رسام اسباني من القرن السابع عشر جمعت معظم لوحاته في متحف برادو في مدريد ومنها اللوحة المشهورة « الوصيفات » (Les Ménines) .

(١) يبني فوكو مجموعتين من « الغيابات » . ان ما يفتقر إليه الرسام المصور هو نموذجه : الزوج الملكي الموجود خارج حدود اللوحة ، بدوره الزوج الملكي لا يمكنه النظر الى اللوحة الناشئة التي ترسم له — فهو لا يرى اللوحة الا من الخلف ، واخيراً المشاهد =

الاشخاص الذين يشتركون بالمشهد الكلاسيكي لتمثيل تصويري للزوج الملكي (تصوير الانسان كسيد) لا يظهر في اللوحة بوصفه شخصاً : وذا سيادة ، قادراً على تصور نفسه أي في ان بوصفه متصوِّر ومتصوَّر ، كشخص يتصور ذاته في سيرورة التصور : « في الفكر الكلاسيكي ، الشخص الذي يتصور نفسه فيه ، يتعرف فيه على نفسه كصورة أو انعكاس (...) ، لا يوجد فيه حاضراً « بنفسه » . قبل القرن الثامن عشر لم يكن الانسان موجوداً . بالتأكيد سيمكن القول بأن القواعد العامة ، التاريخ الطبيعي، وتحليل الثروات كانت بمعنى ما أساليب التعرف على الانسان (...) . الا انه لم يوجد وعي معرفي بالانسان بوصفه انساناً(١) ».

يبدأ عصر الحداثة مع كانط . منذ اللحظة حيث ينكسر الختم الميتافيزيقي الذي كان يضمن التكافؤ بين اللغة والعالم ، وتغدو الوظيفة التصورية للغة هي ذاتها مشكلة : على الذات المتصورة .كيما ترى بوضوح في السيرورة الاشكالية للتصور ذاته ان تتحول الى موضوع ويعود مفهوم

= يفتقر مركز المشهد أي الزوج الجالس الذي يوجه الرسام والوصيفات النظر نحوه .ان غياب المصور هو أكثر ازاحة للتضليل من غياب الموضوعات المصورة ، أي الغياب المثلث للرسام والنموذج والمشاهد الذي حين يقف أمام اللوحة يتبنى منظور الاثنين الاخرين . والرسام فيلاسكز ، يظهر بالفعل في حيز اللوحة ولكنه بالضبط لم يصور وهو يرسم – فهو في اثناء توقف ويعرف انه سيختفي وراء اللوحة مذ يعود الى العمل . وجوه النموذجين تفتقر تماماً إلى الوضوح ويصعب التعرف عليهما في انعكاس المرآة ولكن خلال الفعل التي يصورهما لا يمكن رؤيتهما مباشرة . واخيراً الفعل التي يقوم على التأمل هو ايضاً غير مصور. ان ان المشاهد الذي يلمح في عمق اللوحة / على اليمين لا يمكنه الاضطلاع بهذه الوظيفة (ارجع الى فوكو :

Les Mots et Les Choses, op. cit., pp. 1 — 31, pp. 318 — 322.

(1) M. Foucault, Les Mots et Les Choses, op. cit., pp. 314— 320.

التفكر الذاتي هاماً وتصير علاقة الذات المصورةبذاتها الاساس الوحيد لاشكال اليقين القصوى . ان نهاية الميتافيزيقا هي نهاية تنسيق كان يتم بدون ضجيج ويبقى غير اشكالي . ان على الانسان وقد صار ماثلاً امام ذاته ان يقوم بالمهمة فوق الانسانية لصنع نظام للاشياء منذ اللحظة التي يعي فيها وجوده بوصفه وجوداً مستقلاً ومتناهياً في وقت واحد . ولهذا يدرك فوكو مباشرة الشكل الحديث للمعرفة كأمر يأخذ سماته عبر المعضلة وهي ، بالنسبة للذات العارفة التي تنهض من اطلال الميتافيزيقا ، حقيقة وجوب احتياز الشعور بما يوجد في حوزته من القوى المتناهية لانجاز مهمة تتطلب قوة لا متناهية . يجعل كانط من هذه المعضلة مباشرة مبدأ بناء نظريته المتعالية في المعرفة بتحويله حدود ملكة معرفة متناهية ، الى شروط متعالية لمعرفة تتقدم الى مالا نهاية : « تبدأ الحداثة بهذه الفكرة الغريبة التي يتعذر في النهاية استثمارها لوجود هو سيد لانه بالضبط هو عبد ، لوجود يدعي انه الله بفضل تناهية ذاته(٢) ».عبر دورة كبرى تبدأ من كانط وفيخته الى هوسرل و هيدجر ، يوسع فوكو افكار اساسية تقول بأن الحداثة تتصف بشكل ذاتي التناقض (autocontradictoire) وبشري التمركز (anthropocentrique) للمعرفة ، شكل يرتبط بذات هي فريسة رجاء مفرط بنيوياً ذات متناهية تتعالى على ذاتها في اللامتناهي . ان فلسفة الوعي تخضع لضغوط تعود لاستراتيجية تصورية ، ضغوط عليها وفقاً لها مضاعفة الذات ، والنظر فيها وفق الحالة من جانبين متناقضين ، لا ينسجم احدهما مع الآخر . تتجلى الحاجة لقطع هذا السعي غير المستقر بين هذين الجانبين معاً اللذين

---

(2) H. L. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault..., op. cit., p. 51.

تتعذر مصالحتهما والاحاطة بهما ، يتجلى عندئذ التحويل الذاتي الى موضوعات (autothématisation) على شكل ارادة جامحة للمعرفة ولمزيد من المعرفة على الدوام . تتجاوز هذه الارادة بادعاء كل ما يمكن لذات مرهقة يطلب منها اكثر مما يسعها بنيوياً أن تزود به . وبهذا الشكل اذن يتعرف « العلم (Epistémé) الحديث، عبر الديناميكية الخاصة « بارادة حقيقة » حيث كل ما يصيبها من حرمان يدفع بها الى تجديد انتاج المعرفة . ان ارادة الحقيقة هذه ، لدى فوكو ، هي مفتاح الصلة الداخلية بين المعرفة (Savoir) والسلطة (Pouvoir) ان العلوم الانسانية تشغل المجال الذي قدّرته، اي التحويل الذاتي الى موضوعات — هذا التحويل الاشكالي — (autothématisation aporétique) للذات العارفة . انها تشيد ، بعون متطلباتها الدعية التي لا تلبي ابداً ، واجهة معرفة ذات قيمة كلية تتوارى وراءها وقائعية (factualité) ارادة خالصة لضبط الذات بالمعرفة — واجهة ارادة تتطلع الى نمو انتاج للمعرفة لاقرارة له حيث يمكن بعدالآن للذاتية ولوعي الذات ان يكونا في اطار ها .

يتصدى فوكو للالزام الذي تمثله المضاعفة المعضلية للذات ذاتية المرجع متخذاً حجة من ثلاثة تعارضات : التعارض بين المتعالي والتجريبي ، والتعارض بين الفعل التفكيري لاحتياز الشعور (الوعي) من جانب ، ومن جانب آخر مالا يمكن للتفكير ان يدركه أو يتذكره، واخيراً التعارض بين الماضي « القبلي » (a prioris) لأصل متوار على الدوام وبين المستقبل الطارىء لعودة إلى الأصل — مازالت في الرجاء —

لقد كان بامكان فوكو عرض هذه التعارضات برجوعه الى نظرية العلم عند فيختة ؛ فالمسألة المطروحة فيها هي ، بالفعل ذاك الضغط

التصوري الملازم لفلسفة الوعي ، ضغط يتجلى بشكل نموذجي في فعل الانا المطلق (Moi absolu) لا يمكن للانا لا ان تمتلك ذاتها ، كما لا يمكنها ان «تضع » ذاتها («se«poser) الا بوضع اللا انا(Non—Moi) بشكل شبه لا شعوري محاولاً ادراكها تدريجياً بوصفها ما وضعته الانا . يمكننا فهم هذا الفعل الذي يقوم على وضع الذات(se poser soi même) بشكل غير مباشر بثلاثة وجوه مختلفة : بوصفه سيرورة معرفة الذات ، بوصفها سيرورة وعي ،وبوصفه سيرورة اعداد . ان الفكر الاوروبي ، بين القرنين التاسع عشر والعشرين ، يتأرجح في كل من هذه الابعاد ، بين المقاربات النظرية التي يستبعد بعضها الآخر — وفي كل مرة ينتهي البحث ،عن التخلص من الخيارات المؤسفة ، في تعقيدات ذات تؤنّبه نفسها وتلتهم نفسها بافعال تعال ذاتي عديمة الجدوى .

منذ كانط تتخذ الانا ، في آن معاً ، وضع ذات تجريبية توجد في العالم بمثابة شيء بين اشياء أخرى ، ووضع ذات متعالية تضع نفسها مقابل العالم الذي يتكون من ذاته بوصفه كلية اشياء التجربة الممكنة . وبهذا الوضع المزدوج(١) ، ترى الذات نفسها ، ان حق القول ، مسوقة الى تحليل العمليات نفسها التي كان يتم تناولها في زمن سابق بشكل تفكري كعمليات تركيب متعالي ولكن الى تحليلها تجريبياً هذه المرة بوصفها شيئاً يستجيب لقوانين طبيعية ؛ ليس مهماً ان يفسر الجهاز المعرفي من منظور نفسي ، أو من منظور الانتربولوجيا الثقافية ، أو من منظور علم الحياة (البيولوجيا) ، أو من منظور التاريخ . وبالطبع لا يمكن للفكر ان يتكيف مع هذه الخيارات التي تمتنع المصالحة بينها ، لقد

(1) D. Henrich, Fluchtlinien, Francfort 1982 p. 125.

حاولوا من هيجل حتى ميرلو – بونتي (Merleau—Ponty) تخطي هذه الاحجية بصهر هذين الجانبين في جانب واحد وتصور التاريخ العياني للاشكال القبليةبمثابة سيرورة توليد ذاتي للروح أو للنوع. ولكن بقدر ما تسعى هذه المشاريع الهجينة في البحث عن طوباوية معرفة تامة للذات لا يمكنها تجنب الوقوع في الوضعية باستمرار(١) .

يكتشف فوكو الجدلية ذاتها في البعد الثاني لـ « وضع الذات لذاتها » (se-poser soi-même) . منذ فيخته تقوم الانا المفهومة بوصفها ذاتا متفكرة بهذه التجربة المزدوجة،من جهة تجد نفسها داخل العالم دائماً كشيء معتم ، شيء صار جائزاً ، ومن جهة أخرى ايضاً ، تلزم نفسها ، تحديداً عبر هذا التفكر ، بجعل هذا ما هو في ذاته (en—soi) شفافاً وتجعله واعياً من اجل ذاته (pour—soi) . من هيجل الى هوسرل مروراً بفرويد حاولوا ابراز هذه السيرورة التي تقوم على وعي ما هو دائماً معطى من قبل والعثور على منظور منهجي انطلاقاً منه يكون ما يمتنع في البداية ووصفه ما هو بعناد خارج ميدان الوعي، البدن وما ينتمي للحاجات الطبيعية ، للعمل أو للغة – يمكن أن يكون اذن هنا ايضاً مندمجاً بالتفكر ، ويصير مألوفاً ويحوّل إلى شيء شفاف . يصوغ فرويد الضرورة القائلة بأن على الانا بناء نفسها بدءاً من الهو ، ويحدد هوسرل هدفاً للفينومينولوجيا الخالصة كل ما هو ضمني بشكل خالص، ما هو سابق للحكم (antéprédictif) ما صار مترسباً ، ما ليس راهناً ، وباختصار ايضاح الاسس اللاشعورية والمتوارية للذاتية الفاعلة ووضعها تحت

---

(١) يمكن ايضاً تفسير لماذا تفلح المادية ببقائها داخل الفلسفة التحليلية ، وهذا بالاستناد الى اشكالية الروح والبدن .

رقابة الوعي . ولكن . هنا ايضاً . وقعت هذه المحاولات الهجينة لتتحرر مما يعود للخفي . واللاشعوري في طوباوية رؤيا واضحة كلية للذات وغرقت من جراء ذلك في اليأس العدمي والريبية الجذرية .

ان الرغبة في التخلص من هذا الازدواج التالث للذات بوصفها المؤلف الخالق في الاصل وفي الوقت ذاته جُعِلَت غريبة عن هذا الاصل ينتمي في النهاية للجدلية نفسها . ويتعرف الانسان على نفسه كنتاج مبعد (مغلوب) لتاريخ سحيق القِدَم (archaique) . تاريخ لا يحكمه على الرغم من ان هذا التاريخ يحيل من طرفه فيما يتصل بابوته للانسان المنتج . تتراجع الاصول امام الفكر الحديث . الى ابعد بقدر ما ينشر هذا الفكر طاقة لملاحقتها : ... « ويسعى ، بشكل معارق إلى التقدم في الاتجاه حيث يتم هذا التراجع ولا ينفك عن التعمق » . على هذا من جهة ، تجيب فلسفة التاريخ من شيلينغ حتى لوكاتش مروراً بماركس بوساطة صورة ذهنية لعودة تغتني مما هو غريب — وجه اوديسه الروح — ومن جهة اخرى . الفكر الديونيزي من هولدرين لهيدجر مروراً بنيتشه : مع فكرة اله ينسحب و« يسلم الاصل بمقدار انسحابه(١) » يبقى ان هذه التصورات الهجينة للتاريخ لا يسعها بقدر ما تغتذى من اندفاع مزيف الى نهاية العالم (Eschatologique) ان تتخذ في الممارسة شكل الارهاب . والمساومة الذاتية والاستبعاد .

يشبّه فوكو ايضاً العلوم الانسانية بهذا الفكر البشري التمركز الذي انبثق منذ كانط ووقع هو وطوباويته التحررية في ممارسة الاستعباد . بحذر . لا يمس العلوم التجريبية للطبيعة التي يتركها في وضع مميّز

(1) M. Foucault, Les Mots et Les Choses, op. cit.,pp. 344 — 345.

انتزعت نفسها بجلاء من شبكة الممارسات التي صدرت عنها (بدءاً من ممارسات الاستجواب القضائي)، وامكنها بلوغ درجة من الاستقلال . الامر مختلف في العلوم الانسانية . ان ما تأثر منذ البداية من المنعطف الانتروبولوجي هي قواعد النحو والتاريخ الطبيعي والاقتصاد، والعلوم التي طُوِّرت منذ العصر الكلاسيكي كعلوم تصنيفية .وتراجعت قواعد النحو امام تاريخ اللغات القومية وامحَّت اوحات التاريخ الطبيعي امام تطور الانواع ، واخيراً تراجع تحليل الثروات من جانبه أمام نظرية ترجع القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية ، لانفاق قوة العمل . تلا ذلك نمو منظور يُدْرِك « الانسان » بدءاً منه بوصفه « كائناً حياً يتكلم ويعمل. لقد افادت العلوم الانسانية من هذا المنظور ، فهي تحلل الانسان بوصفه الكائن الذي ينشط قبالة الموْضعَات التي ولدها نفسه، الكائن الحي الذي يتكلم وينشط . لقد وقع علم النفس وعلم الاجتماع ، وعلم السياسة ، ولكن ايضاً علوم الروح والثقافة ، في طَرْقها لميادين موضوع تُعد الذاتية مكونة له — ذاتية تفهم بمثابة رجوع الانسان الحي الناشط والمتكلم إلى ذاته — وقعت في منطقة تأثير ارادة المعرفة ، وقعت على الدرب اللامتناهي للهرب الى الامام ، درب النمو المنتج للمعرفة . انها تحت رحمة جدلية التحرير والاستعباد ، لا تتمتع بأية حماية على نقيض علوم التاريخ التي على الاقل تجد في حوزتها من الاحتياطي الريبي الذي يجعل التاريخ نسبياً * ، ولكن فوق كل شيء ، على خلاف علم الاقوام (اتنولوجيا) والتحليل النفسي اللذين يمتلكان ، في اقله التفكر حتى يتحركا من مقامهما (مع ليفي ستروس ولا كان) في غاب اللاشعور البنيوي والفردي .

(*) relativisation historique جعل علم التاريخ نسبياً .

ولما كانت العلوم الانسانية ،واولا علم النفس وعلم الاجتماع؛ تنتهي . بوساطة نماذج « مستعارة ». ومثل موضوعية « غريبة عنها »، الى دراسة انسان عبر « العلم » (épistémé) الحديث ، ينظر اليه لاول مرة كموضوع لبحث علمي ؛ اندفاع لا يمكنها قبوله . بدون ان تعرّض للخطر مطلبها للمصداقية . يمكنها ان تولد وتفرض نفسها غدراً ، اندفاع قد يكون بالضبط هذه الحاجة الماسة والمستمرة للمعرفة . معرفة تحكم ذاتها، وتتجاوز ذاتها، هذه الحاجة التي تعبر عنها، الذات لتتخلص من معضلات تحويل الذات ذاتها الى موضوع ، (autothématisation) ذات المنعزلة ميتافيزيقيا بعد الآن . ذات يطلب اليها أكثر مما في وسعها (sur—sollicité) ذات هجرها الاله . تؤلّه ذاتها ؛ ذات العصر ما بعد الكلاسيكي : « نعتقد بسهولة أن الانسان انعتق من نفسه مذ اكتشف أنه لم يكن في مركز الخلق ، ولا في وسط الفضاء ولا هو في ذروة الحياة ولا غايتها الاخيرة ؛ ولكن لئن لم يعد الانسان سيد مملكة العالم ، ولم يعد يسود في وسط الوجود ، فان « العلوم الانسانية » هي وسائط خطرة في فضاء المعرفة (١) »، مجرد وسائط لانها لا تقتضي مباشرة ، مثل العلوم التفكرية ومثل الفلسفة ، هذه الديناميكية الذاتية التدمير للذات التي تضع نفسها ، ولكنها جعلت لا شعورياً أداتية العلوم الانسانية هي علوم زائفة وتظل كذلك بقدر ما انها لا تستخلص الالزام المرتبط بالازدواج المعضلي للذات ذاتية المرجع ، بقدر ما عليها ان لا تقبل بارادة مصوغة بنيوياً — ذاتية المعرفة وذاتية التشيء —وبقدر ما ليس بوسعها بعد الآن ان تنفصل عن القوة التي

(1) M. Foucault, Les Mots et Les Choses, op. cit., p. 359.

تحييها . لقد برهن فوكو عن هذه القضية في كتاب « تاريخ الجنون » متخذاً من وضعية الطب النفسي مثالاً .

ولكن عندئذ ما هي الاسباب التي دفعت فوكو لتحويل – معمّماً – هذه الارادة الخاصة للمعرفة ، وارادة الحقيقة هذه – المكونة للعلم (epistémé) الحديث بشكل عام ، والعلوم الانسانية بشكل خاص – ارادة التحكم بالذات هذه من أجل تحويلها الى ارادة قوة « بذاتها » (per se)؟ ما هي الاسباب التي تدفعه إلى وضع مسلمة ضرورة انشاء ان « كل » قول – لا يقتصر البتة على الاقوال الحديثة – بتمتع ، بمكر ، بقيمة سلطوية وبأصل صادر عن ممارسات السلطة ؟ بهذه الفرضيات شق المنعطف الذاهب من علم اصول المعرفة الى تفسير نسبي للمصدر ، لظهور وسقوط التشكيلات النظرية التي شغلت فضاء التاريخ – بلا ثغرة وبلا معنى – .

* * *

X

احراجات نظرية في السلطة

I

باضاءة الديناميكية التي يؤدي عبرها انتاج العلم الى التحكم بالذات لا يكشف علم الاصول الاقدم (ارشيولوجيا) للعلوم الانسانية عما يمكن ان يشكل بداية اتفاق داخلي بين المعرفة وارادة المعرفة وحسب بل ايضاً ، في كتاب « الكلمات والاشياء » المسائل التي سيسعى فوكو الى الاجابة عنها بتوسعته ، بدءاً من ارادة المعرفة ، لهذا المفهوم الاساسي للسلطة الذي تقوم عليه معرفة تاريخية للاصل(historiographie généalogique) اود ابراز صعوبات ثلاث .

أ) لئن كان ثمة ما يزعج فوكو اولا ، فهو القرابة الموجودة بشكل جلي بين علم الاصول الاقدم للعلوم الانسانية ونقد هيدجر للميتافيزيقا الحديثة : في آن معاً مراحل وانقطاعات « حقبية »، تتسجل الوحدات المعرفية (épistémai) — اشكال المعرفة الخاصة بعصر النهضة بالعصر الكلاسيكي ، أو بالعصر الحديث — في داخل نمو فهم للوجود متمركز على الذات كما حللها هيدجر بمفاهيم مماثلة من ديكارت الى

نيتشه ، مروراً بكانط. غير ان ارادة تخطي فلسفة الذات ، بنقد للميتافيزيقا درب امتنع فوكو عن سلوكه ، وبالفعل بيَّن بوضوح ان تاريخ الوجود ، هو ايضاً ، لا يفلت من الدائرية بقدر ما كان ينتهي الى مستوى ثالث من جعل ذات ذاتية المرجع موضوعاً ، عبر الجهد الذي كان يبذله ليصير سيد أصل لا ينفك عن التراجع . كانت الفكرة ان الفلسفة الاخيرة لهيدجر تجد نفسها اذن اسيرة ما كان يصفه فوكو كشرك في القسم المعنون « تراجع الاصل وعودته » . ولهذا كان على فوكو لاحقاً ، ان يتخلى نهائياً عن مفهوم الفسحة المعرفية * (epistémé) .

ب) لم يكن قربه من البنيوية أقل اشكالية من قربه من هيدجر . في كتابه « الكلمات والاشياء » اراد فوكو ان يعارض « كل هؤلاء الذين لا يريدون وضع القواعد الصورية (formaliser) بدون علم الانسان، ولا يريدون بناء الاسطورة قبل ازاحة التضليل»، وبشكل عام ، كل هؤلاء الذين يدافعون عن « فكر يساري ومحرَّف »بـ «ضحكة فلسفية » محررة (١) . كان يريد بهذه الحركة التي تذكر من بعيد بقهقهة زاراتوسترا ، ان يخرج ، من سباتهم الانتروبولوجي ، كل هؤلاء «الذين لا يريدون التفكير دون أن يفكروا على الفور في أن الانسان هو الذي يفكر » . على هؤلاء أن يفركوا عيونهم ويطرحوا على انفسهم هذا السؤال البسيط : « هل الانسان موجود بشكل عام ؟(٢) »

م (*) الفسحة المعرفية Epistémé تشكل وحدة معرفية مرتبطة بعصر ومستقلة تماماً عن غيرها .

(1)). Foucault, Les Mots et Les Choses, op. cit., pp. 353 — 354.

(2) M. Foucault, Les Mots et Les Choses, op. cit., p. 351

لا يوجد ادنى شك بأن فوكو كان عندئذ يرى أن البنيوية المعاصرة — اتنولوجيا ليفي — ستروس والتحليل النفسي عند لاكان — هي وحدها القادرة على « التفكير بخواء الانسان المختفي » . لا توجد اية دلالة نقدية في العنوان الثاني « علم الاصول الاقدم للبنيوية » — الذي كان فوكويفكر باعطائه لكتابه.ولكن مثل هذا المنظور لابد وان يتلاشى منذ اللحظة التي تبين فيها بوضوح ان البنيوية كانت قد تخلت سراً عن نموذج تصورية علاماتية(représentationalisme sémiotique)(١) لوصف الشكل الكلاسيكي للمعرفة . ان التجاوز البنيوي للفكر المتمركز على الانسان ما عاد يعني عندئذ مزاودة الحداثة . بل ازاحة صريحة لشكل المعرفة بنيوية اولا (protostructuratiste) التي يتسم بها العصر الكلاسيكي .

ج) واخيراً بقدر ما اجرى فوكو دراسته المتصلة بنمو العلوم الانسانية بشكل علم الاصول الأقدم للمعرفة — وبهذا الشكل وحده — تنبثق صعوبة اخيرة . كيف كان بامكانه بدون ان يهدد استقلالية المعارف التي اتخذت شكل العالم المنتحر بذاته، ان ينشيء الصلة بين هذا التحليل للقول العلمي واستكشاف الممارسات التي كان قد اهتم بها سابقاً في كل دراساته التي نعرفها ؟ تلك هي المسألة التي عزم فوكو على الاجابة عنها في النظرات المنهجية المتعلقة بـ« الاصول الاقدم للمعرفة » (١٩٦٩) . ان الوضع الذي يحدده في هذا الكتاب ليس بالتأكيد من اتجاه واحد

---

(١) مانفرد فرانك (M.Frank) كان قد لفت الانتباه إلى هذا النموذج التصور الذي فضله فوكو منهجياً دون ان يبرره في: Was Heibt Neostrukturlismus? Qu' est— ce que le néo — structuralisme? trad. ch. Berner, Paris 1989.

بشكل كامل ، ومع ذلك فهو يميل الى افضلية الاقوال على الممارسات التي تبطنها . ان المطلب البنيوي القائل بان كل تشكيل قولي (discursive) ينبغي ان يُفْهم بشكل صارم انطلاقاً من ذاته لا يبدو من الممكن افتراضه الا اذا كانت القواعد المكونة للقول تدير ، ان جاز التعبير ، هي ذاتها اساسها المؤسسي . بقول آخر اذا ما تابعنا هذه الفكرة ، فان القول هو الذي ينشيء الصلة بين الشروط التقنية ، والاقتصادية الاجتماعية والسياسية ، والشبكة الوظيفية للممارسات التي لا تقدم سوى اعادة انتاجه.

وهكذا يكون القول مستقلا تمام الاستقلال ، متحرراً من الشروط الوظيفية والحدود التي يفرضها السياق ، ويكون اذن « المنظِّم » للممارسات التي تبطنه . غير ان مثل هذا الأمر لا يتم بدون صعوبة في التصور . وبالفعل تُعدُّ القواعد التي يقدم علم الاصول الاقدم بلوغها اساسية وتجعل من كل ممارسة قولية خاصة امراً ممكناً . فاذا ما كانت مثل هذه القواعد تسمح بفهم القول ، فان هذا الفهم يتم عبر شروط امكانه ، الا انها لا تكفي لتفسير الممارسة القولية في عملها الفعلي . وفي الواقع لا توجد اية قاعدة يمكنها تنظيم تطبيقها الخاص . ان قولا توجهه القواعد لا يمكنه ان ينظم بنفسه السياق الذي يوجد فيه : « وهكذا ، على الرغم من ان العوامل غير القولية تتدخل على الدوام في تحليله تحت شكل الممارسات الاجتماعية المؤسسية والتربوية ، والنماذج المشخصة (...) على فوكو ان ينسب مبدأ الانتاج الموضَّح بهذه الممارسات القولية لانتظام هذه الممارسات نفسها . ومنه هذه الفكرة الغريبة لانتظام ينظم ذاته(١) » .

---

(1) H. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault: un Parcours Philosophique, op. cit., p. 84, op. cit., p. 126 .

(النص الانكليزي يعطي بين هلالين LePanoptique) عند بنتام كمثال لنموذج عياني ارجع ايضاً الى هونيث (Honneth) ، Kritik der Macht

يتخلص فوكو من هذه الصعوبة بتركه استقلالية وحدات المعرفة لصالح تأسيسها في تكنولوجيات السلطة « ملحقاً » علم الاصول الاقدم للمعرفة بعلم يلقي الضوء على تشكل المعرفة انطلاقاً من ممارسات السلطة .

تمتاز مثل هذه النظرية في السلطة بحل المسألتين الأخريين ايضاً . وبالفعل يمكن لفوكو ، بفضلها ان يضع بينه وبين فلسفة الذات مسافة دون اللجوء الى نماذج، وان كانت مستعارة من البنيوية اومن تاريخ الوجود (Etre)،تبقى (وفقاً لتحليله) مرتبطة أما بالشكل الكلاسيكي للمعرفة ، واما بشكلها الحديث .ان علم تاريخ النسب لا يتخلص من استقلالية القول في التنظيم الذاتي وحسب ، بل يتخلص ايضاً من تتابع « الحُقَب »الموجه للاشكال الاجمالية للمعرفة . وقد تكون الاقوال كفقاعات مترنحة ، ولدت من الطمي الذي ترسبه سيرورات الاستعباد المغفلة ، تنفجر امام نظر الباحث عن النسب . نظر لا يمسه الفساد . ويزاح بالفعل خطر التمركز على الانسان،ظاهراً على الاقل . وهكذا بقلبه بقوة لعلاقات التبعية بين المعرفة وممارسات الساطة يرى فوكو المسائل تنطرح عليه بالفاظ أخرى : ما كان يرجع بشكل صارم للتاريخ البنيوي لنظم المعرفة ينطرح بعد الآن بمصطلحات نظرية المجتمع ؛ وما كان يرجع لتاريخ فهم الوجود الذي يلجأ الى نقد الميتافيزيقا ينطرح الآن بمصطلحات الاتجاه الطبيعي . ان الاقوال العلمية ـ وبشكل عام ، الاقوال حيث تتشكل المعرفة وتنتقل تفقد وضع الامتياز ؛ انها (الاقوال) تشكل مع ممارسات قولية أخرى مجتمعات سلطة تمثل مجال موضوع له خصوصيته (sui—generis) والأمر يتصل الآن بالمرور عبر نماذج قول واشكال معرفة ، باكتشاف تكنولوجيات

استعباد يتمركز حولها كل مرة مجمع سلطة مسيطرة تتوصل الى ممارسة سيطرتها قبل ان يخلعها بشكل نهائي مجمع السلطة اللاحقة . يرى فوكو ان الدراسة التاريخية لتكنولوجيات السلطة ، التي تستعمل نظم المعرفة حتى في محكات المصداقية كأدوات لها قادرة على السير على الارضية الثابتة لنظرية طبيعية عن المجتمع .

وعليه لا موطن لفوكو على مثل هذه الارضية الا لانه لا يتفكر بشكل يبحث عن الاصل تاريخه الخاص الباحث عن الأصل ويوارى اصل مفهومه التاريخي المتعالي عن السلطة .

لقد درس فوكو كما رأينا ، عبر العلوم الانسانية ، شكل معرفة كانت تزعم تطهير المعقول (intelligible) من كل ما هو اختباري ، طارىء وخاص ، والذي كان يفيد من هذا الفصل المزعوم بين المصداقية والتكوين ، بالدقة ليفرض نفسه كوسيط للسلطة . ان المعرفة الحديثة بقدر ما تفرض نفسها هكذا بوصفها مطلقاً يمكنها بالفعل ان تغيب — بالنسبة لها وبالنسبة للاخرين — العزم الذي يدفع ذاتاً هجرتها الميتافيزيقا وأحيلت إلى ذاتها بالتفكر أن لاتني بعد الآن عن التحكم بذاتها ، واذن تكون الاقوال العلمية تابعاً لارادة المعرفة هذه والتي تفسر لماذا معرفة الانسان — على شكل علاج ، خبرات ، تكنولوجيات اجتماعية ، خطط بحث اختبارات استقصاءات ، بنك معلومات ، مشاريع اصلاح ... الخ ، هي موضوع معالجة علمية — يمكنها مباشرة ان تتوطد على شكل قوة انضباطية . ان الارادة الحديثة للمعرفة تحدد « مجمل القواعد التي بواسطتها يفصل الصواب عن الخطأ وتربط بالصواب آثار خاصة

للسلطة(١) » . بانتقاله الى نظرية في السلطة ، يفصل فوكو ارادة المعرفة هذه من السياق الذي يشكل تاريخ الميتافيزيقا ليدعها تتوحد بمقولة السلطة بشكل عام . يكون مثل هذا التحويل ممكناً عبر عمليتين . يسلم فوكو ، من جهة ، بوجود ارادة للحقيقة في كل العصور وفي كل المجتمعات : « لكل مجتمع نظام للحيقة خاص به ، و« سياسته العامة» للحقيقة : اي نماذج اقوال يستقبلها ويجعلها تعمل بوصفها صحيحة(٢)». بالاضافة لهذا التعميم في الزمان والمكان . يجري فوكو ، من جهة ثانية تحييداً مشخصاً : فهو يماثل ارادة المعرفة بارادة القوة ، هذه الاخيرة ، بالفعل ، لا تقتصر البتة على الاقوال حيث الحقيقة من اختصاصها بل تكون محايثة في « كل » الاقوال ، كما هي ارادة التحكم بالذات بالنسبة للعلوم الانسانية والخاصة بالذاتية الحديثة بعد ما مُحيَت آثار هذا التحويل ، يمكن عندئذ لارادة المعرفة ان تظهر من جديد كعنوان ثان للجزء الاول من كتاب « تاريخ الحياة الجنسية » (١٩٧٦) ولكن يجب القول انها عندئذ تنزل الى مرتبة مجرد حالة خاصة — ان « جهاز الحقيقة — يظهر بعد الآن « كجهاز » بين اجهزة اخرى للسلطة .

ان مثل هذا الاخفاء لاصل مفهوم السلطة — نظراً لصدوره عن مفهوم ارادة الحقيقة والمعرفة المستعار من نقد للميتافيزيقا — يفسر ايضاً كيف يمكن استعمال مقولة السلطة منهجياً بشكل ملتبس . نجد « هذه المقولة التي تتصف بالفعل ببراءة المفهوم الوصفي ، تستعمل في تحليل تجريبي لتقنيات السلطة ، لا يتميز ، على صعيد المنهجي ، بشكل واضح

(1) M. Foucault, Vérité et Pouvoir, Entretien avec Alessandro Fontana, in l' Arc, no 70, 1977, p. 26 .

(2) M. Foucault, Vérité et Pouvoir, op. cit., p. 25 .

عن علم اجتماع وظيفي لمعرفة تكرس نفسها للتاريخ . وبما أنها ، من جانب آخر ، تحتفظ ايضاً من التاريخ المتواري لميلادها ، بمعنى مقولة مرتبطة بنظرية التكوين ، تسبغ قبل كل شيء على التحليل التجريبي لتقنيات السلطة معنى يربطها بنقد العقل وتضمن لعلم التاريخ الباحث عن النسب ملكته في نزع القناع .

II

يفسر هذا الالتباس المنهجي ، دون أن يبرره ، الخلف المفارق الذي اتصفت به دراسات فوكو بدءاً من السبعينات ، بين المقاربة الوضعية من جهة ، والادعاء النقدي من جهة اخرى . في كتابه « الرقابة والجزاء » ١٩٧٥ يدرس فوكو (بالاستناد بشكل أساسي الى مواد فرنسية الاصل) تكنولوجيات السيطرة التي تم صنعها اولا في العصر الكلاسيكي (اجمالا ، في عصر الحكم المطلق) ، وبعد ذلك في الحداثة (اذن ، منذ نهاية القرن الثامن عشر) . ان اشكال العقوبات المقابلة لهذه التكنولوجيات المختلفة تقدم الخيط الاحمر لهذه الدراسة المتمركزة على « ميلاد السجون » ؛ ان ما يوجد بشكل متسارع في العاب اللغة القانونية للحق الطبيعي الحديث — الذي يعمل بعون مقولتي العقد والقانون — انما هو مجمع السلطة الذي يركز ، في العصر الكلاسيكي حول سيادة الدولة المحتكرة للقوة . ان المهمة الحقيقية للنظريات ذات المنحى المطلق للدولة هي في حقيقة الامر ، لا تقوم على تبرير حقوق

(*) الخيط الاحمر يعني الخيط الناظم لتسلسلها .

الانسان بقدر ما تقوم على تأسيس كل القوى القمعية بين يدي الحاكم . فالأمر بالنسبة للحاكم ، هو اذن انشاء جهاز مركزي للارادة العامة وتفضيل معرفة تنظيمية مفيدة للادارة . ان موضوع هذه الحاجة الجديدة ليس المواطن بحقوقه وواجباته ، بل المحكوم بجسده وحياته ، سيبدؤون أذن بتلبية هذه الحاجة بمعرفة محاسبية واحصائية ، معرفة تخفي الميلاد والوفاة . المرض والجنوح ، العمل والمواصلات ، رخاء الجماعات أو بؤسها . انها ، بالنسبة لفوكو ، الخطوات الاولى لبيولوجيا سياسية (biopolitique) تصاغ تدريجياً تحت الغطاء الرسمي للاقوال الحقوقية المتصلة بسيادة الدولة . في الحقيقة تشكل ، وبشكل مواز ، سلطة اخرى انضباطية — مزودة بلعبة اللغة المعيارية — تتكثف في مجمع سلطة جديد — المجمع الحديث تحديداً — بقدر ما تجعل العلوم الانسانية من نفسها وسيط هذه السلطة تترك شكل الرقابة الشاملة ينفذ الى كل مساحات الجسم الخاضع وكل ابعاد النفس التي صارت موضوعاً . (Objective) .

يرى فوكو في تحرك القوانين الجزائية من التعذيب الى السجن ، سيرورة نموذجية يرغب في ان يبرهن بعونها على ان الفكر الانتربولوجي الحديث يجد أصله في تكنولوجيات السيطرة الحديثة .فهو يتناول العقوبات والمبالغة في اشكال التعذيب الذي يخضع له المجرم في العصر الكلاسيكي بمثابة اخراج مسرحي للسلطة يعيشه الشعب بشكل مزدوج القيمة — عبر اخراج لا شفقة فيه لثأر الحاكم.هذا الاجراء القائم على بُعْد عَرْض للعقوبات البدنية سيختفي مع الحداثة لصالح عقوبة السجن ، أي حرمان من الحرية لا يتعرض للنظر من الخارج . يشرح فوكو السجن الشامل الرؤيا بمثابة جهاز لا يخصص وحسب لاخضاع السجين ، بل ايضاً لتغييره . عبر الترويض البدني والتأثير . والتعبير المعمّم الذي

تؤدي اليه — سلطة انضباطية كلية الحضور تتدخل في السلوك اليومي وتنتج اتجاهاً اخلاقياً مختلفاً ، مهمته في كل الاحوال اثارة الدافعية لعمل منظم وحياة منظمة. منذ نهاية القرن الثامن عشر يمكن لهذه التكنولوجيا الجزائية ان تنتشر بسرعة ، بقدر ما ان السجن ليس الا عنصراً من جملة واسعة من الانضباطات البدنية التي تفرض نفسها في زمن واحد في المعامل ، وفي المساكن العمالية ، في الثكنات ، في المدارس ، في المستشفيات وفي السجون . هنا تتدخل العلوم الانسانية التي ستطيل بشكل رائع امد الاثر الطبيعي لهذا الانضباط البدني حتى اعمق اعماق الاشخاص والجماعات ، التي جعلها موضوعاً ودفع بها الى التحصينات الاخيرة للذاتية(١) . لايمكن للعلوم الانسانية ، « النظر لشكلها نفسه »ان تمثل

(١) « هذه العلوم التي تسحر بها « انسانيتنا » منذ أكثر من قرن تجد رحمها التقني في الدقة الموسوسة والشريرة للعلوم وتحرياتها . وربما تكون هذه التحريات بالنسبة لعلم النفس ، والطب النفسي ، علم التربية ، علم الجريمة وبالنسبة لكثير من المعارف الغريبة ما كانت سلطة الاستقصاء المخيفة بالنسبة لمعرفة هادئة عن الحيوانات ، والنباتات أو الارض سلطة جديدة معرفة جديدة على عتبة العصر الكلاسيكي حاول باقون (Bacon) رجل القانون والدولة ، أن يضع مناهج الاستقصاء للعلوم التجريبية ، أي ناظر كبير (Grand surveillant) سيكون استقصاء الامتحان بالنسبة للعلوم الانسانية الا الا اذ كان مثل هذا أمراً غير ممكن . اذا صح ان الاستقصاء بتحوله الى تقنية للعلوم التجريبية ، انفصل عن الاجراء التفتيشي حيث كانت جذوره تاريخياً بقي الامتحان على اقرب مسافة من السلطة الانضباطية التي كونته . انه مازال وسيبقى قطعة ملازمة لاشكال الانضباط . بلا ريب يبدو انه خضع لتطهير نظري عند اندماجه في علوم مثل الطب النفسي ، علم النفس . وبالفعل نراه على شكل اختبارات ومقابلات ، استجوابات ، استشارات ، يعدل في الظاهر آليات الانضباط : ان مهمة علم النفس المدرسي تقوم على تصحيح صرامة المدرسة ، كما هي المقابلة الطبية أو الطب — نفسية مكلفة بتعديل آثار انضباط العمل . ولكن حذار من الخدعة ، هذه التقنيات لا تقوم الا باحالة الافرادمن سلطة انضباطية الى أخرى وتعيد انتاج مخطط =

شيئاً آخر غير مزيج السلطة والمعرفة – « السلطة والمعرفة يشكلان وحدة لا تقبل الحل – هذه موضوعة قوية يستحيل في حقيقة القول ، تأسيسها حصراً بعون الحجج الوظيفية . يقتصر فوكو على بيان كيف ان تطبيق معارف صادرة عن العلوم الانسانية ، في اطار معالجة او تقنية اجتماعية ينتج عنها آثار ضابطة مماثلة لتلك التي يحصل عليها بعون تكنولوجيات السلطة . ولكن كان عليه . ليجعل محاكمته مقنعة (أن يضع نفسه . على سبيل المثال ، في اطار نظرية معرفة من نموذج المعرفة التي تنتجها الذرائعية المتعالية) ان يبرهن على ان الاستراتيجيات الخاصة بالسلطة تتحول الى عدد من الاستراتيجيات العلمية التي تموْضع (objective) التجارب المتحققة في اللغة اليومية ، وبهذا تحدد مسبقاً المعنى الذي يمكن استخلاصه من تطبيق صيغ نظرية تتناول مجال الموضوع المتكوِّن (١) بهذا الشكل . لم يستعد فوكو التفكرات السابقة التي أنتجها عن الدور الابستمولوجي للنظرة العيادية . التي أوحت ،

= السلطة – المعرفة الخاصة بكل علم ، الاستقصاء الكبير الذي افسح المجال لعلوم الطبيعة انفصل عن نموذجه السياسي–الحقوقي، ولكن الامتحان بالمقابل عالق على الدوام في التكنولوجيا الانضباطية (Foucault, Surveiller et Punir, op. cit., pp. 22–228) هذا النص هام من زاويتين . نتعلم منه ، اولا ، من المقارنة بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، بأنها صدرت عن تكنولوجيا السلطة ، وان العلوم الطبيعية وحدها تمكنت من الانفصال عن سياق تشكلها وتوسيع اقوال جادة ، بالفعل على المستوى الرفيع لتطلعها للموضوعية والحقيقة . ونلاحظ اخيراً ان فوكو يرى ان العلوم الانسانية كانت عاجزة كلياً عن الانفصال عن سياق تشكلها ، لانه في حالتها لا تتدخل ممارسات السلطة في تاريخ تشكلها بشكل سببي وحسب بل تلعب ايضاً الدور المتعالي لتكوين المعرفة .

(1) J. Habermas, Connaissance et Intérêt, op. cit., K. O. Apel, Die Erklaren/ Verstehen— Kontroverse, Francfort 1979.

بهذا الاتجاه على اية حال . ولو فعل ذلك ، لبقي ، ولا ريب ، جاهلاً بأن تطرف العلوم الانسانية في الموضوعية في السبعينات ما عاد يهيمن على الساحة ، لمنافسة الطرائق التفسيرية له حيث تمت صياغة المعرفة وفقاً لامكانات تطبيق غير امكانات التلاعب — وان كانت ذاتية التلاعب . في كتاب « الكلمات والاشياء » كان فوكو قد ارجع العلوم الانسانية الى القوة المكونة لارادة المعرفة ، التي كانت تفسر بتاريخ الميتافيزيقا . توجد هنا علاقة كان على نظرية السلطة ان تخفيها ، كما رأينا وعندئذ يكون من المنطقي ان يبقى الحيز حيث تجرى مناقشة موضوع تكون المعارف شاغراً . نرى عودة ظهور مفهوم « ارادة المعرفة » في عنوان الجزء الاول من « تاريخ الجنسية » ، ولكن بشكل غيرته نظرية السلطة كلياً . ان ارادة المعرفة التي تبدو لنا وقد فقدت المعنى المتعالي لارادةصاغتنفسها بنيوياً كيما تبلغ التحكم بالذات بالمعرفة ؛ وعندئذ تكتسي بالشكل التجريبي لتكنولوجيا خاصة للسلطة التي لا تنفك عن السعي لجعل العلوم الانسانية ممكنة بمؤازرة تكنولوجيات اخرى للسلطة .

لقد اعطى فوكو بشكل واضح شكلاً وضعياً لارادة الحقيقةوالمعرفة هذا ما يتبين بوضوح في محاضرة نقد ذاتي القاها عام ١٩٨٠ في جامعة بركلي (Berkeley) يقر فيها انه نجم عن تحليل تكنولوجيات السلطة ، الموجودة في كتابه « الرقابة والعقاب » صورة احادية الجانب : « لئن اردنا تحليل نسب الذات في المجتمعات الغربية علينا ان نضع في حسابنا ، لا تقنيات السيطرة وحدها ، بل ايضاً تقنيات الذات . لنقل ان علينا ان نضع في حسابنا التبادل بين هذين النموذجين للتقنية ، النقطة حيث

تلجأ تكنولوجيات سيطرة الافراد بعضهم على الآخر الى عمليات يؤثر بوساطتها الفرد في ذاته(١) « ان هذه التكنولوجيات ، التي ، تحضُّ الافراد على امتحان ذواتهم بدقة : واكتشاف الحقيقة عن ذواتهم ، نعرف ان فوكو يحيلها إلى ممارسات الاعتراف ، وبشكل عام إلى ممارسات امتحان الوجدان العزيزة لدى المسيحيين . انها ممارسات مشابهة في بنيتها التي ستمتد على مدى القرن الثامن عشر تدريجياً الى كل مجالات التربية وتنشيء حول هذه النقطة الاساسية لكل واحد ، ادراك كل فرد لانفعالاته الجنسية وانفعالات الاخر أي تنشيء نوعاً من مستودع تكون ملاحظة الذات واستجوابها أدواته الرئيسية .

ان تكنولوجيات الحقيقة هذه — التي بدلا من ان تكشف عما هو حميم لدى الافراد ، تنتج هذه الجوانية ، يمنحها التحليل النفسي في نهاية المطاف ، شكل علاج مؤسس(١) علمياً — عبر شبكة رجوع الى الذات تكون أكثر فأكثر تشدداً .

باختصار ، يلعب تَسَبّب العلوم الانسانية لدى فوكو لعبة مزدوجة تثير الغضب . فهو من جهة ، يتخذ « الدور التجريبي » « لتحليل تقنيات السلطة ، تحليل يعد نفسه ببيان الوظيفة الاجتماعية التي تلبيها العلوم الانسانية ؛ ان اهمية علاقات السلطة ، من هذه الناحية ،

---

(1) M. Foucault, «Howison Lecture on Truth and Subjectivity» 20 Oct. 1980, Berkeley, Manuscrit p. 7.

(١) في كتاب تاريخ الجنسية يدرس فوكو سياقات التشكل والتطبيق التي تكيف فيها التحليل النفسي . هنا مرة اخرى ، حجج وظيفية يفترض انها تؤسس ولا يمكنها تأسيسه — وهو ان تكنولوجيات السلطة تشكل مجالا علمياً للتشيء ، وبهذا تحدد مسبقاً محكات مصداقية يكون ما يقال وفقاً لها صحيحاً أو خطأً .

هي ان تظهر معاً كشروط نشكل وكآثار اجتماعية للمعرفة . ومن جهة اخرى يتخذ هذا النسب « الدور المتعالي » لتحليل تقنيات السلطة ، تحليل يعد نفسه بتفسير كيف يمكن قول اقوال علمية عن الانسان بشكل عام ؛ ان اهمية علاقات السلطة نظراً إلى ظهورها هذه المرة بوصفها الشروط المكوِّنة للمعرفة العلمية تقوم اذن بدورين ابستمولوجيين لا يضطلع بهما وضعان متنافسان يرجعان إلى الموضوع نفسه ، هو الانسان في تجلياته الحيوية . كلا ان علم تاريخ النسب يعني ان يكون الاثنان معا — في الوقت نفسه ، علماً اجتماعياً وظيفياً وبحثاً تاريخياً في بناء المعارف .

يجمع فوكو بالقوة في مقولة السلطة المفهوم المثالي للتركيب المتعالي مع افتراضات اونطولوجيا تجريبية . في الانطلاق من مثل هذه المقاربة ، يعرض امكان الخروج الخطر من فلسفة الذات والضياع بقدر ما يكون مفهوم السلطة — حيث على المكونات المتعارضة للدلالة ان يكون لها قاسم مشترك يستعار من ملف فلسفة الوعي. ذلك ان فلسفة الذات تسلّم بانه لا يوجد، سوى نوعين من العلاقات يمكن للذات ان تتبناهما قبالة عالم الاشياء القابل للتصور والمعالجة: علاقات معرفية تنظمها « حقيقة » الاحكام وعلاقات عملية ينظمها « نجاح » الاعمال — نظراً إلى أنّ السلطة هي التأثير الممارَس على الاشياء من قبل الذات حين يعمل عليها بنجاح . وهكذا يتعلق نجاح العمل بصحة المحاكمات التي تدخل في مشروع العمل ؛ وعليه تظل السلطة متعلقة بالحقيقة عبر محك نجاح العمل . الا ان تبعية الساطة هذه مقابل الحقيقة لدى فوكو هي ولاشيء آخر تُقْلب الى تبعية الحقيقة مقابل السلطة . فالسلطة نظراً لكونها مؤسسة ما عادت تحتاج للارتباط بكفاءات الذوات التي تجري المحاكمات

وتقوم بالعمل -- فالسلطة لا ذات لها . ومع ذلك ، لم يتخلص احد قط من الالزامات الملازمة للاستراتيجية المفهومية لفلسفة الذات بقلْب للمقولات من هذا الطراز . لا يمكن لفوكو حل كل المعضلات التي ينسبها افلسفة الذات ، بمفهوم سلطة استعاره منها . وعليه ليس من الغريب اطلاقاً ان تنبثق هذه الاحراجات من جديدفي اطار علم التاريخ — وان كان، كما يقول، علم تاريخ مناهض للعلم —يتأسس على مقولة تحمل مثل هذه المفارقة . وبقدر ما ان فوكو لا يعطي لنفسه وسائل تبرير ، لهذه المفارقات ، على المستوى المنهجي يبقى السبب الذي يعطي لهذه التحريات التجريبية صفة احادية الجانب يبقى هو ايضاً متوارياً.

ثمة حقيقة ، لم يجر فوكو هذا الانعطاف نحو نظرية في السلطة الا بأمل اخراج بحوثه من الدائرة حيث سُجِنَت العلوم الانسانية بشكل يائس . وبينما يجر الفكر المتمركز على الانسان — من جراء هذه الديناميكية التي تطبعه بها ذات متفكرة بعد الآن عبر جهودها اللامتناهية لتكون سيدة ذاتها — في دوامة النزعة الموضوعية ، أي موضَعة الانسان، فان مهمة علم نَسَب المعرفة هي العمل من أجل الارتقاء الى الموضوعية الحقة للمعرفة . رأينا من قبل انه ينبغي لتاريخ علم النسب ، الذي كان يتأسس على نظرية في السلطة ان يجري ثلاثة استبدالات . ان يستبدل بتحليل البنيات التي لا تحمل بذاتها اي معنى الايضاح التفسيري لمجموعات معنى متماسكة؛ ومطالب المصداقية لا تهمه الا بوصفها وظائف مجمعات سلطة ؛ اما ما يخص الاحكام المعيارية، اخيراً — كما . بشكل عام ، مسألة تبرير النقد — ، فانها تخلى لصالح تفسيرات تاريخية حيادية معياريا . ان كلمة« مضاد العلم » لا يفسر وحسب انطلاقاً من معارضته للعلوم

الانسانية المسيطرة ؛ ويعلن ، في الوقت نفسه ، المشروع الطموح الرامي إلى تجاوز هذه العلوم- الزائفة واستبدالها ببحث عن الاصل يمكنه ، دون ان يلهث وراء نماذج زائفة تستوحي من العلوم الطبيعية ، ان يطاول ، ذات يوم ، بوضعه العلمي ، هذه العلوم الطبيعية نفسها . يبدو لي ان بول فين (Veyne) يلمس بادق ما يمكن القصد الحقيقي لصديقه حين يصفه« بالمؤرخ في الحالة الخالصة » ولا يبتغي الا ان يقول بحكمة رواقية كيف كانت الأشياء: «كل شيء هو تاريخي(...)، يجب اخلاء كل الكلمات التي تنتهي بـ(isme)*.في التاريخ لا يوجد الا كوكبات فردية وحتى فريدة ،وكل منها يمكن تفسيره كلياً بالوسائل المتوافرة وحدها (١) .

في الحقيقة لا نكاد تفهم البعد المأساوي الذي يعرفه تاريخ أعمال فوكو بتأثيره ، ولا نفهم سمعة الزندقة لمؤلفها لو ان الواجهة الجليدية للنزعة التاريخية الجذرية لا تغطي ببساطة اهواء نزعة الحداثة الجمالية . يلقى علم النسب مصيراً مماثلاً لما بيّنه فوكو في العلوم الانسانية: بقدر ما ينسحب إلى داخل هذهالموضوعية بلا تفكر التي يتطلع اليهاالزاهد اللامبالي الذي يصف ، في داخل التشابك المشكالي (Kaléidoscopique) ، ممارسات السلطة ، يتخذ تاريخ علم النسب زينة هذه العلوم الزائفة « الخاضعة للحاضر ، نسبية النزعة ، قوقعية المعيارية(cryptonormative) والتي لا يريد ان يكونها . اذا كانت العلوم الانسانية ، كما يشخصها

(*) م isme مقطع يأتي في آخر الكلمات مثل positivisme ، 'scientisme يعني النزعة المفرطة في التفسير العلمي، أو في التفسير الوضعي والتي يترجمها البعض بالعلموية والوضعوية الماركسوية

(1) P. Veyne, «Faucault révolutionne l'histoire» op. cit., pp. 231-232.

فوكو ، تستسلم إلى الحركة الساخرة للتحكم بالذات ، الخاصة بالنزعة العلمية الى درجة انها تنتهي — أو بشكل أدق تموت — في « نزعة موضوعية لا علاج لها » فان علم تاريخ النسب يعرف تاريخاً لا يقل سخرية لان تتبع حركة انحلال تاريخي جذري للذات ينتهي في « نزعة ذاتية » لا علاج لها فيما يخصها .

III

ثلاثة ارجاعات — ثقيلة بالنتائج — هي التي اتاحت لفوكو بلوغ « الوضعية السعيدة » التي يعتز بها . وهو يستطيع ذلك ، بالفعل ، لأنه يوحي « اولا » بإرجاع فهم المعنى — الذي يشغله الشارح المشارك في مناقشة — عبر نظرة الملاحظة لدى عالم الاقوام ، الى تفسير الاقوال ؛ « ثانياً » النظر الى مطالب المصداقية من منظور وظيفي بوصفها آثار السلطة ؛ و « ثالثاً إرجاع الواجب ، ضمن منظور النزعة الطبيعية الى الوجود (Etre) . لئن كنت اتحدث عن ارجاعات ، فذلك لان الجوانب الجوانية « للدلالة » ، « لقيمة الحقيقة » ، و« للإجلاء »لايمكن في الواقع ، مماثلتها كلياً بجوانب ممارسات السلطة — المدركة من الخارج — وهكذا يخفي ويكبت عناصر ، تنبثق من جديد في البدء على المستوى ما وراء النظري وتفرض عليه حقّها الخاص . يعلق فوكو في الاحراجات مذ يكون عليه تفسير كيف يجب فهم ما يصنعه عالم تاريخ النسب ان موضوعية المعرفة التي يزعمها يعاد النظر فيها على عدة مستويات :

١) عبر « الخضوع للحاضر » الذي يرتكبه ، دونما قصد ، علم تاريخ يظل متعلقاً بالموقف الذي دفعه ،٢) عبر نزعة«نسبية»(relativisme)

يتعذر تحاشيها لتحليل متجه نحو الراهن ، محكوم عليه في افضل الاحوال بأن لا يحوز عن ذاته الا صورة مشروع عملي متعلق بالسياق؛٣)عبر تحيز تعسفي لنقد لا يكون بوسعه تبرير اسسه المعيارية : فوكو نزيه بما فيه الكفاية ليعترف بعدم التماسك هذا — الا انه لا يستخلص منه اية نتيجة .

١) ان فوكو ، كما رأينا ذلك ، يرمي الى التخلص من الاشكالية التفسيرية وبالتالي القضاء على المرجعية الذاتية (autoréférentialité) التي تتجلى فورتناول مجال الموضوع بفهم المعنىان على عالم تاريخ النسبي ان يعمل باسلوب يختلف عن اسلوب المفسر؛ عليه ان لا يحاول ليجعل مفهوماً ما يقوم العاملون به وما يفكرون فيه، انطلاقا من سياق تقليدي مختلط بشكل حميم بالفهم الذاتي للعاملين . ان ما عليه ايضاحه ، بالاحرى انطلاقاً من الممارسات « التي توجد وراءه » ، هو الافق حيث يمكن لمثل هذه الصيغ ان تظهر ببساطة كصيغ ذات دلالة . هكذا على سبيل المثال ، لا يرجع توقف قتال العبد مع عبد آخر ، في عصر متأخر في روما إلى التأثير الانساني للمسيحية ، بل إلى استبدال سلطة بساطة جديدة(١) ، في افق مجمع السلطة الجديدة الذي يستقر في روما لاحقاً لحكم سلالة قسطنطين (Constantin) ، كان من الطبيعي تماماً ، على سبيل المثال ، ان لا يعامل الحاكم الشعب كما يعامل قطيعاً من الخراف ينبغي حراسته ، بل ، بعد الآن ، كعصابة اطفال ينبغي

م (*) Gladiateur الرجل الذي كان يقاتل في روما في العاب السيرك ضد رجل آخر ، او ضد حيوان ضار لتسلية المتفرجين .

(١) المثال الذي يضربه ب . فين (Veyne) في :

« Foucault Révolutionne L' histoire », op. cit., p. 204 ..

تربيتها – واذن لا يمكن أن نترك بإهمال الاطفال لفضول الدم .ان الاقوال التي سوّغت تنظيم معارك القتال (في السيرك) أو الغاءها لم تعد تظهر الا كملابس مزيفة لممارسة لا شعورية مبطنة للسلطة . ان تلك الممارسات بوصفها مصدر كل معنى ، هي ذاتها مجردة من المعنى . على المؤرخ ان يتناولها من الخارج كيما يدركها في بناها . ان الفهم التفسيري المسبق للمعنى يصبح في هذا الاطار بلا فائدة ، ان المفيد حصراً هو تصور تاريخ كاستحالة صورية–مجردة من المعنى ومشكالية– لعوالم قوْلية لا تشترك في شيء الا في مهمتها لتكون نتوءات للسلطة بشكل عام .

وفي الحقيقة ، تكفي نظرة واحدة على اي كتاب لفوكو لنعرف انه ، على نقيض ادعاء الموضوعية العنيد الذي يرافق هذا الفهم للذات ، لا يمكن للمؤرخ الجذري هو ايضاً ان يفسر تكنولوجيات السلطة وممارسات السيطرة الا بمقارنتها ببعضها – نظراً لاستبعادها تفسير كل واحدة منها ككل بدءاً من ذاتها . وبهذا المعنى ،تكون وجهات النظر التي ينطلق منها ليفهم تلك المقارنات بالضرورة ملحقاً لموقفه التفسيري الابتدائي . يمكننا استنتاج هذا من حقيقة ان فوكولا يمكنه التخلص من ضرورة تقسيم التاريخ الى حقَب ، عبر رجوع ضمني للزمن الحاضر . أسواء تعلق الامر بتاريخ الجنون ، أو بتاريخ الجنسية ، أو بتاريخ الحقوق الجزائية ، فان تشكلات السلطة التي يتصف بها في كل الاحوال . في العصور الوسطى ، في عصر النهضة ، أو في العصر الكلاسيكي تحيل بشكل واحد الى هذه السلطة الضابطة . الى هذه الحيوية السياسية حيث يرى فوكو مصيرنا . في خاتمة « علم الاصول » الاقدم للمعرفة » يوجه لنفسه هذا الاعتراض – في الحقيقة ليتملص منه : « لانه ، في هذه

المرحلة ، حيث لم اتمكن بعد من توقع نهايتها ، فان قولي ابعد من أن يحدد مسبقاً الموقع الذي يتكلم منه ، يبعد الارض حيث يمكنه الارتكاز(١) فهو اذن يعي جيداً حقيقة ان طريقة تمتدح النزعة الموضوعية ، وفي الوقت ذاته ، عليها اخضاع العصر لتشخيصها هي طريقة معضلية ، ولكنه لا يقدم اجابة عن هذا .

ان شرحه لينتشه هو السياق الوحيد حيث يستسلم فوكو لغواية قيادة لحن اللاعقلانية «المعترف بها » الى نهايته ؛ هنا ، بالفعل ، محو الذات لنفسها ، اي « التضحية بذات المعرفة » التي يجب أن يتطلبها المؤرخ من نفسه ان كان يقصد خدمة موضوعية التحليل البنيوي المحض شُرِحت بشكل « معاكس » بسخرية : ان الوعي التاريخي في الظاهر ، أو بالاحرى وفقاً للقناع الذي يضعه شخص مجرد من كل هوى مندفع إلى الحقيقة وحدها.ولكنهانتساءل عن نفسه وبشكل عام ، ان ساءل كل وعي علمي في تاريخه ،يكتشف عندئذ اشكال وتحولات ارادة المعرفة فهيغريزة، وهوى ، واندفاع تفتيشي ، وارهاف شرس ؛ وشر ، ويكتشف عنف التحزبات(.:.) فعلى التحليل التاريخي لارادة المعرفة العظيمة هذه التي تجوبالانسانية،يظهر اذن مرة واحدة ، وان كل معرفة تقوم على الظلم(واذن لا يوجد في المعرفة حق الحقيقة او اساس الحقيقة(٢)) :

(1) M. Foucault, L' Archéologie du Savoir, op. cit., p. 267
(2) M. Foucault, Nietzche, La Généalogie, L' histoire, in Hommage..., op. cit., P. 170 .

ملاحظة : تشدد الترجمة الالمانية على بداية الجملة الثانية المذكورة : « ولكن اذا كانت تسائل نفسها واذا كانت بشكل عام تسائل كل وعي ...

(Befragt es aber Sieh Selbst und uberhaupt Jedes Wissen Schaftliehe Bewu Btsein..).

وهكذا اذن نجد المحاولة المقلوبة الى عكسها تحت عين المحلل التي تحول الى موضوع بشكل دقيق هي عين المحلل الذي يأتي من مكان آخر ويعارض كل واقع مقيم بعدم فهمه كان يرمي الى عدم تفسير التشكيلات القولية وتشكيلات السلطة الا انطلاقا منها ؛ ان عملية ازاحة القناع عن اوهام ممعنة في الموضوعية (objectiviste) « لكل « ارادة — معرفية تقود الى الانتساب لعلم تاريخ ملتفت نرجسياً الى الموقع حيث يقف المؤرخ ، علم تاريخ يجعل من النظر الى الماضي من أجل حاجات الحاضر اداة : « ان علم التاريخ (Wirkliche historie) يقع شاقولياً من الموقع الذي يقف فيه(١) . »

٢) لن يكون بوسع فوكو التخلص من نزعة مغرقة في النسبية (relativisme) أكثر مما وسعه التخلص من هذا الخضوع الحاد للحاضر. منطقياً، كان على فوكو، في معالجته لمسألة المصداقية من منظور نزعة طبيعية، ان يلتف على المرجعية الذاتية التي تسمم بحوثه. ان ما يسعى اليه علم تاريخ النسب بعون تحليل اختباري هو ، ممارسات السلطة ، بوضعها تحديداً تسهم في بناء الاقوال . في مثل هذا المنظور ، لا تخصص التطلعات الى الحقيقة للحيز الضيق للاقوال التي تتدخل فيها وحسب : انها بشكل عام تستمد دلالتها من المؤازرة الوظيفية التي تقدمها لتوكيد ذات عالم قولي « خاص حيث تندرج » . واذن يكمن معنى التطلع الى المصداقية في آثار السلطة التي يمتلكها . بيد ان هذه الفرضية الاساسية لنظرية السلطة تظل ذاتية المرجع . فان كانت صحيحة فعلا، فهي صحيحة ايضاً في اساس مصداقية

(1) M. Foucault, Nietzche, La Généalogie, L' histoire op. cit., P. 163.

البحوث التي تلهمها ، اساس يجد نفسه من جراء ذلك معدوماً . ولكن اذا كان ادعاء الحقيقة الذي يقرنه فوكو بنسب المعرفة بالفعل وهْماً ، واذا كان يتوحد حصراً بالاثار المحتملة لهذه النظرية في دائرة مريديه ، فان المشروع بمجمله — الإزاحة النقدية للتضليل في العلوم الانسانية — سيفقد من جراء ذلك كل قيمته . الا ان فوكو يمارس علم تاريخ النسب بالقصد الجاد ليضع في الاتجاه الصحيح علماً يتخطى هذه العلوم البالية التي تمثلها العلوم الانسانية . فان تبين عدم تمكنها من التعبير عن تفوقها بوضع علم أكثر اقناعاً مكان العلوم الزائفة التي أقحمها ، وان ليس لهذا التفوق أي اثر واضح الا « التراجع الفعلي » للاقوال العلمية المسيطرة حتى ذلك الحين فستنفذ نظرية فوكو ذاتها في السياسة النظرية أو ، بشكل أدق ، في مشروع سياسة نظرية لا يمكن لتحقيقها في الواقع الا ان يتجاوزا الامكانات التي يملكها ، في مشروعه ، رجل بمفرده وان كان بطلا . يعي فوكو هذا الامر وعياً تاماً ، ولهذا سيتمنى ، ان يجعل من النسب امراً خاصاً قبالة العلوم الانسانية الاخرى على نحو ينسجم مع افتراضاته النظرية . ولهذا الغرض اذن يطبق تاريخ النسب على ذاته ، كيما يظهر في تاريخ تكونه ، الفرق القادر على تأسيس امتيازه على كل العلوم الانسانية الاخرى .

يوظف نسب المعرفة اشكال المعرفة المجردة من الاهلية — هذه « الاشكال المضطهدة » التي تطردها العلوم المؤسسة — وبهذا بالذات ، تقدم لها حيزاً يمكنها ان تثور في داخله . في حديثه عن « اشكال المعرفة المضطهدة » ، لا يفكر فوكو بالترسبات المغطاة والحية في آن واحد — المهجورة من قبل المعرفة المتعلقة بقدر ما يفكر في التجارب التي لم

نتمتع قط بوضع المعرفة الرسمية ، والتي لم تمفصل ابداً بما فيه الكفاية ، تجارب تجمعها الفئات الخاضعة للسلطة . المعرفة الضمنية التي يحملها « هؤلاء الناس » الذين يظلون في قعر نظام السلطة وهم الاوائل — بوصفهم يخضعون أو ينفذون آلية الالم هذه — الذين يعانون ، في أبدانهم ، من تكنولوجيا السلطة ، يمكننا ، على سبيل المثال ، ذكر المعرفة التي يشكلها سجناء المشافي النفسية والمرضون ، الجانحون والمرتهنون ، ضحايا معسكرات الاعتقال وحراسها ، السود واللوطيون ، النساء ، والساحرات ، المشردون ، الاطفال، والمشعوذون. على الخلفيات المظلمة لهذه المعرفة المحلية ، الهامشية والموازية ، « التي لا تجد قوتها الا في الفظاظة التي تقاوم بها كل ما يحيط بها » ، ينجز تاريخ النسب وظيفته في النبش* . هذه الذخائر من المعرفة « مجردة من اهليتها نظراً لعدم توازنها او لانها لم تدرس بشكل كاف : انها انماط معرفة ساذجة توضع في المستوى الادنى للتراتب الهرمي ، تحت مستوى العلمية والمعرفة المطلوبة(١) » ولكن « المعرفة التاريخية للكفاحات تنام فيها . ان علم النسب ، الذي يرفع هذه « الذكريات المحلية » الى مرتبة « المعارف المتعلمة » ، يقاتل اذن الى جانب كل من هؤلاء الذين يقاومون ممارسة خاصة للسلطة . هذا الموقف ضد السلطة يضعها اذن في منظور يفترض منه تخطي كل منظورات الحكام الخاصين . ويتيح لها هذا التعالي على كل مطالب المصداقية التي لا تتكون الا في منطقة تأثير السلطة . ان التحالف مع معرفة مجردة من الاهلية للشعب عليه ان يجلب هذا

(*) النبش ترجمنا كلمة (fouille) نبش الشيء استخرجه بعد الدفن ، وهنا النبش عن النسب او الاصل ، المهمة التي يوكلها فوكو لعلم تاريخ النسب .

(١) ميشيل فوكو محاضرة ٧ كانون ثاني عام ١٩٧٦ في الكوليج دو فرانس .

التفوق لاعادة البناء التي يقوم بها . عالم النسب ، « التفوق الذي اعد ر صلابته الاساسية لنقد الاقوال الذي مورس في السنوات الخمس عشرة الاخيرة(١) » .

يذكّر هذا بحجة للوكاتش الشاب . لئن صدقناه فان النزاهة لايديولوجية للنظرية الماركسية لابد وان تنتج عن الامكانات المعرفية ذات الامتياز التي يمنحه اياها افق تجربة تشكلت عبر وضع الاجير في سيرورة الانتاج . غير ان هذه الحجة لم تكن مقبولة الا اذا اتحذنا مكاناً في اطار فلسفة تاريخ كانت تقصد اكتشاف المصلحة العامة في مصلحة طبقة البروليتاريا ووعي النوع البشري لذاته داخل الوعي الطبقي للبروليتاريا . ان تصور السلطة لدى فوكو لا يجيز ، بلا ريب ، مفهوم سلطة ـ مضادة تستند ، كما هو الحال عند لوكاتش ، الى فلسفة تاريخ وتمنح امتيازات ، ولهذا « كل » سلطة مضادة تتحرك مباشرة في افق سلطة تعارضها وتستحيل بدورها ، فور انتصارها ، الى مجمع سلطة يولد سلطة مضادة جديدة . وتنشأ دائرة حيث علم النسب ، بينما هو يحرك تمرد اشكال المعرفة المجردة من الاهلية ، ويعبيء « ضد الزام القول النظري ، المتجانس ، والمنطقي ، والعلمي(٢) المعرفة المقموعة لا يسعه هو ايضاً الخروج منها . كل من ينتصر من الطليعة النظرية اليوم ويتخلى عن التراتب القائم للمعرفة يشكل هو نفسه الطليعة النظرية للغد ، ويشيد تراتباً معرفياً جديداً . وعلى أية حال ، لا يمكنه ان يزعم لمعرفته تفوقاً يتم اكتسابه باتخاذه مزاعم للحقيقة تتعالى على الاتفاق المتحقق على الصعيد المحلي بوصفه محكاً .

(1) M. Foucault, Ibid.
(2) M. Foucault, Ibid.

وعليه فإن المحاولة التي كانت ترمي إلى ضمان علم تاريخ النسب بوسائله الخاصة ضد نزعةنسبية داخلية يمكنها تكذيبها محاولة غير مجدية. حين يلمح أصله في الخاف بين المعرفة المؤسَّسة والمعرفة المجردة من الاهلية،لا يجد إلا تأييداً لحقيقة ادعاء الأقوال المضادةبالمصداقية،لا تملك وزناً أقل أو اكبر من تلك الخاصة بالاقوال القائمة ؛ هي ذاتها ليست سوى آثار سلطة تولدها . يدرك فوكو جيداً هذه الثنائية الاحراجية ، ولكنه مرة أخرى يتجنب الاجابة عنها . وهنا ايضاً . وفي سياق تلقيه لنيتشه، نجد الاعلان الوحيد لعقيدة منظورية عاملة : « يسعى المورخون،

جهد المستطاع ، إلى إزالة ما يمكن أن يكشف في علمهم عن الزاوية التي ينظرون منها ، وعن اللحظة التي يوجدون فيها ، وعن الجانب الذي ينحازون إليه . ان المنحى التاريخي كما يقصده نيتشه مقرر يعرف أنه تاريخ من منظور (...) . إنه ينظر من زاوية ما بهدف للتقدير ، للقبول أو الرفض ، وملاحقة كل آثار السُم والعثور على المضاد الافضل(١) » .

٣) واخيراً يبقى اختبار ما اذا افلح فوكو في التخلص من النزعة المعيارية الخفية التي تقترفها ، في رأيه ، العلوم الانسانية في ادعائها الحيادية المعيارية . على علم تاريخ النسب،في منحى وصفي بشكل صارم ، ان ينسحب بالنسبة للعوالم القولية حيث لا يوجد سوى معايير وقيم .بوضع مزاعم المصداقية المعيارية بين هلالين كما يضع مزاعم مصداقية القضايا، فانه يمتنع عن التساؤل ما اذا كانت بعض التشكيلات القولية أو بعض

(1) M. Foucault, «Nietzche, La Généalogie, l' histoire», in Hommage op. cit., P. 163.

تشكيلات السلطة أكثر قابلية للتبرير من غيرها وعندما تدعي لاتخاذ موقف تقاوم وتسخر من «الرأي اليساري المتطرف»(doxa gauchiste) باعتقاده ان السلطة هي الشر ، هي الدميم ، العقيم ، الميت وما تُمارَس عليه السلطة هو الخير ، والطيب والغنى (١) . لا يوجد « جانب طيب » بالنسبة له . وراء هذا توجد القناعة بأن السياسة كما مورست منذ ١٧٨٩ ، تحت اشارة الثورة ، تبلغ نهايتها وبأن النظريات التي تفكرت العلاقة بين النظرية والممارسة قد تم تجاوزها .

ان تأسيس حيادية معيارية من الدرجة الثانية « على هذا النحو » يتوقف بالطبع عن كونه حيادياً من الجانب المعياري . يفهم فوكو نفسه كمتمرد يقاوم الفكر الحديث والسلطة الانضباطية ، ذات الوجه الانساني . ان الالتزام يُشرِّب دراساته العلمية حتى في الاسلوب وفي انتقاء الكلمات ، ولا تحكم الحركة النقدية نظريته بشكل اقل مما تحكم التعريف الذي يعطيه عن مجمل عمله . وبهذا المعنى يتميز فوكو ، من جهة ، عن الوضعية الملتزمة لماكس فيبر ، التي تقصد فصل الاساسي المعياري المعلن والناجم عن اختيار بناء على قرار ، عن التحليلات التي اجريت بشكل حيادي معياريا . تجد نظرية فوكو اساسها في بلاغة ما بعد — حديثة للتصور أكثر مما تجده في الفرضيات ما بعد الحديثة لنظريته .

يتميز فوكو ايضاً ، من جانب آخر ، عن نقد الايديولوجيا كما كان يمارسها ماركس وكان ينزع قناع الفهم الانساني للحداثة لنفسها ؛ في مطالبته بتبجيل المضمون المعياري للمثل البورجوازية ، ليس في نية

(1) M. Foucault, Non au Sexe Roi, Entretien Avce B. H. Lévy, Le Nouvel Observateur, no 644, 1 — 21 Mars, 1977.

فوكو اطالة هذا القول المضاد الذي تحمله الحداثة في ذاتها منذ بداياتها ، ولا يبتغي بالضبط شحذ اللعبة اللغوية للنظرية السياسية الحديثة (مع مقولاتها في الاستقلالية والتبعية ، في الاخلاق والشرعية ،في التحرر والقمع) ولا ان يقوم بمجابهة امراض الحداثة : انه يبتغي « الافلات » من الحداثة ومن الاعيبها اللغوية . ليس في وسعنا عرض المقاومة التي يتحدث عنها فوكو وكأنما هي صورة معكوسةللسلطة القائمة : « او لم تكن سوى هذا ، يجيب على ليفي الذي يطرح عليه السؤال، لما كان بوسعها ان تقاوم . لكي تقاوم عليها ان تكون مثل السلطة ، مبدعة مثلها ، متحركة مثلها ، منتجة مثلها . وانها (المقاومة) مثلها ، تنتظم ، وتتخثر وتتماسك . ومثلها تأتي « من الاسفل » وتتوزع استراتيجياً(١) » .

يستمد العصيان تبريره الوحيد من حقيقة انه ، ودون أن يدخل الى القول ذي المنحى الانساني ، يعد له الكمائن ؛ هنا اسلوب استراتيجي لفهم الذات يفسره فوكو بدءاً من خصائص التشكل الحديث للسلطة ذاتها . هذه السلطة الانضباطية ، التي لا ينفك عن وصف صفتها المحلية ، المستمرة ، المنتجة ، الدقيقة ، تنغرس في البدن أكثر مما تنغرس في الرؤوس . لها شكل سلطة حيوية تستولي على البدني أكثر مما تستولي على الروحي وتخضع البدن لضغط لا ينفك عن النزوع الى التطبيع — دون أن يكون بحاجة الى اصغر حد من اصغر حد من الاساس المعياري . تعمل السلطة الانضباطية دون أنيكون عليها المرور بوعي مزيف بالضرورة تشكل في الاقوال الانسانية وتقدم مأخذاً لنقد الاقوال المضادة . ان الاقوال التي تقولها العلوم الانسانية تمتزج بالاحرى مع الممارسات التي

(1) M. Foucault, Non au Sexe Roi op. cit .

يفسح لها تطبيقها المجال لتقدم مجمع سلطة معمّم لا يمكن لنقد للايديولوجيا من أي نوع كان ، الا ان يرتد . بالاستناد الى التعارضات التي تم تجاوزها سلطة شرعية — سلطة لا شرعية ، بواعث شعورية والذهاب الى الحرب ضد سلطات القمع ، والاستغلال ، والكبت ، الخ ... فان النقد ذي المنحى الانساني ، على غرار نقد ماركس وفرويد يجازف ؛ فيما يخصه بتعزيز هذا « المنحى الانساني » الذي دفع في هذه الاثناء من السماء الى الارض ، وتحول الى العنف المعيد إلى النظام .

تكفي مثل هذه الحجة للتوقف عن تصور علم تاريخ النسب كنقد ، بل كتاكتيك ، بمثابة وسيلة لشن الحرب ضد تشكل للسلطة لا يمكن الاعتراض عليها على المستوى المعياري وبالمقابل لم يعد الامر يتعلق بتعبئة السلطة — المضادة ، للكفاح والمجابهة كضربات الخدع ويطرح السؤال لمعرفة لماذا اذن ، بدلا من التسليم لها ، يترتب علينا ، بشكل عام ، مقاومة هذه السلطة الكلية للحضور التي تجري في بدن المجتمع الحديث ، مثلما الدم في البدن البشري . بماذا لا يكون نسب المعرفة هو ايضاً وسيلة كفاح لا ضرورة لها ؟ من الواضح تماماً تحليل قوة العدو وضعفه أمر مطلوب لمن ينوي شن المعركة — ولكن لِمَ الكفاح ؟ : « بِمَ يُفضَّل الكفاح على الخضوع ولِمَ يجب مقاومة الهيمنة ؟ لا يمكن لفوكو البدء بالاجابة عن هذه الاسئلة الا بادخاله مفاهيم معيارية بشكل أو بآخر . ولا يمكنه الشروع باعلامنا عما هو الخلل في النظام الحديث لسلطة — معرفة ولماذا علينا مقاومتها الا بادخال مفاهيم معيارية(١) » .

---

(1) N. Fraser, «Foucault, On Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions, » in Praxis International, Vol.I, 1981, P. 283.

لقد حدث ذات مرة لفوكو ، في محاضرة ان يخفق في التملص من السؤال ، في هذا النص الفريد ، يحيل بشكل غامض الى محكات ما بعد — حديثة مثل العدالة : « كيما يمكن التقدم ، ضد اشكال الانضباط ، في الكفاح ضد السلطة الانضباطية ، علينا عدم اتباع اتجاه حق السيادة القديم؛ يجب ، على العكس، التوجه الى حق جديد متحرر ، لا من اشكال الانضباط وحسب ، بل ايضاً من مبدأ السيادة(١) » .

دون ان ندرج في حسابنا ، لاحقاً لكانط ، تنمية تصورات في الاخلاق والحق لا تلزم نفسها بواجب تشريع سيادة دولة تمتلك وحدها القوة ؛ ان فوكو لا يقول شيئاً آخر حول هذا الموضوع . غير أننا حين نحاول تفكيك رموز المحكات المستعملة ضمنياً في الاتهام البليغ والقوي الموجه ضد السلطة الانضباطية نجد تعريفات معروفة مستعارة من اللغة المعيارية المرفوضة صراحة . وفي الحقيقة ، يظهر فوكو هو أيضاً مصدوماً في آن معاً ومن العلاقة اللامتناظرة القائمة بين هؤلاء الذين يمتلكون السلطة وهؤلاء الذين يخضعون لها ، ومن الاثر المشيء لتكنولوجيات السلطة التي تمس الوحدة المعنوية والبدنية للافراد القادرين على الكلام والعمل . لقد قدمت نانسي فريزر (N. Fraser) شرحاً لا يقترح بالتأكيد مخرجاً من الاحراجية ولكنه يسلط الضوء على مصدر النزعة المعيارية الدفينة التي تبطن علم تاريخ يدعي انه محايد معيارياً(٢) .

(1) M. Foucault, Cours du 14 Janvier 1976 au Collège de France
(2) M. Foucault, Cours du 14 Janvier 1976 au Collège de France

ان مفهومي ارادة القوة والسيادة اللذين صاغهما على التوالي نيتشه وباتاي ، يتبنيان ، بشكل صريح قليلا او كثيراً ، التجربة المعيارية التي تتضمنها الحداثة الفنية . الا ان تصور فوكو للسلطة والمستعار من التقاليد الاختبارية ينفصل عن تلك الطاقة للتجربة التي يمثلها الانبهار ، في آن واحد مصدر رعب وانخطاف ، طاقة نصحت منها كل الطليعة الفنية ، من بودلير حتى السورياليين . ان مفهوم السلطة بلا ريب يتضمن ، هو ايضاً، وتحت قلم فوكو دلالة جمالية حرفياً، بشكل خاص في الاسلوب الذي تُدْرك فيه الابدان ومن تجربة الالم التي يحملها البدن المعذب . نجد هنا عاملاً أساسياً للتكوين الحديث للسلطة ، وبالفعل ، ينبغي تعريفه كسلطة حيوية لطاقتها عبر الدروب البارعة التي تشقها لها الموضعة العلمية وذاتية ولدنها تقنيات الحقيقة معاً — تتخلل البدن المشيأ في الاعماق وتستحوذ هكذا على العضوية بمجملها . « يدعى » سلطة — حيوية» (bio—pouvoir) هذا الشكل للتنشئة الاجتماعية التي تلغي كل ما هو طبيعي (toute naturalité) وتحول الى حامل لتنهيج السلطة للفيزيولوجيا البشرية بكاملها . لا يوجد عدم التناظر هذا بين إرادة تمسك بالسلطة وخضوع اجباري* الذي يتضمن المعايير — الممتد إلىمجمعات السلطة حسبما يرى فوكو—بل بين سيرورات السلطةوالابدان التي تسحقها. انه البدن الذي يُؤذى تحت التعذيب ويضحي مسرحاً للثأر المهيمن؛ انه البدن الخاضع للترويض،للتلاعب،البدن الممزق في مجال قوى آلية ؛ إنه دائماً هذا البدن الذي جعلته العلوم الانسانيةموضوعاً وضبطته. وفي الوقت نفسه عُرِّي وأثيرت شهواته . لئن كان مفهوم السلطة لدى

م(*) اللاتناظر بين الحاكم والمحكوم ، بين السلطة ومن يخضع لها .

فوكو يحتفظ ببعد جمالي ، فانه عندئذ مدين به بالاسلوب الذي تؤدي عبره النزعة الحيوية (vitalisme) — وفلسفة الحياة — للاحساس ببدنه — وينتهي كتاب «ارادة المعرفة» بهذه الجملة الغريبة : « عليناان نفكر انه ذات يوم ، ربما ، في اقتصاد آخر للابدان واللذات لن نفهم كيف توصلت (حيل الجنس) « الى اخضاعنا لهذه الملكية المتقشفة للجنس(١) ». هذا الاقتصاد « الاخر » للبدن وللذات — الاقتصاد الذي لا يسعنا في هذه اللحظة الا ان نفكر فيه مع باتاي — لن يكون بعد الآن اقتصاد السلطة ، بل نظرية ما بعد — حديثة يكون بامكانها ايضاً في الوقت المناسب ان تبين محكات لم تستدعي حتى الآن لتكون وراء النقد بشكل ضمني . وفي الانتظار ، لا تملك المقاومة ، ان لم يكن لتبرير ذاتها ، على الاقل لتجد دافعاً ،سوى اشارات لغة بدنية ، بتعبير آخر اشارات برسلها البدن المعذب بلغة غير لفظية والتي تجاوز ذاتها في القول(٢) .

وحقيقة القول ، لا يباح لفوكو تبني هذا الشرح الذي يستند ، بلا شك ، الى بعض ردود الفعل العفوية التي تخونه . كان عليه على غرار باتاي ان يمنح لآخر العقل (L'Autre de la raison) هذا الوضع الذي منعه عنه بحق في كتابه «الرقابة والعقاب» .لقد امتنع عن

(1) M. Foucault, Histoire de La Sexualité,T. I: La Volonté de Savoir, op. cit., p. 211 .

(٢) انه الدرب الذي سلكه ، على سبيل المثال ، بيتر سلوترديجك (P. Sloterdijk الذي نما بجرأة وقحة اشكال رفض تلجأ للغة الجسد وتعبيره ، كتاب « نقد العقل الوقح » . ان فوكو ، في الحقيقة سلك من جهته طريقاً تختلف كلياً : ارجع الى نص « اسئلة واجوبة » in H. L. Dreyfus et p. Robinow ' Michel Foucault ...op.cit' p297
Critique de La Raison Cynique trad. Hans Hilderband, Questions et Réponses Paris 1987 .

الذهاب إلى ميتافيزيقا ذات نزعة طبيعية تشيّد السلطة المضادة لتجلّيها في دالّ (naturalisme) سابق للقول . وفي إجابته على ليفي (١٩٧٧) يقول : « ان ما تسميه « النزعة الطبيعية » يشير ، على ما أعتقد (...) إلى فكرة اننا نجد وراء السلطة وعنفها، الأشياء ذاتها في حيويتها البدائية: خلف جدران الملجأ نجد عقوبة الجنون؛ وعبر النظام الجزائي، سخاء حمى الجنوح ؛ ووراء المحرم الجنسي ، طراوة الرغبة(١) ». بقدر مالم يتمكن فوكو من قبول هذه الفكرة الموروثة من فلسفة الحياة، كان عليه ، من جراء ذلك بالذات ، الامتناع عن الاجابة عن السؤال المتصل بالاسس المعيارية لنقده .

IV

لا يمكن لفوكو أن يعالج ، بشكل مرض ، المسائل المتكررة (récurrent) التي يطرحها عليه بلوغ مجال الموضوع بفهم المعنى والرفض ذاتي المرجع لمزاعم المصداقية الشاملة والتبرير المعياري للنقد . الأمر هو أنه لايكفي الغاء مقولات الدلالة ، والمصداقية ، والقيمة على المستوى ماوراء النظري ، بل يجب الغاؤها ايضاً على الصعيد التجريبي. ان علم النسب يتعامل بالفعل مع ميدان الشيء حيث كل ما يرتبط بالاعمال التواصلية — اعمال تدخل في سياقات خاصة في العالم المعاش — تمتصه نظرية السلطة. ان المقولات التي يمكنها ان تبين البناء القبْلي الرمزي لنظم العمل تكون قد كُفّت من جراء ذلك، وأن على التحريات التجريبية

(1) A. Honneth, Kritik der Macht, op. cit., p. 182.

ن تجيب عن مسائل لم يعالجها فوكو بشكل صريح . سأتناول ، بصفة اشارة ، مسألتين يتمتع تاريخهما ، في النظرة الكلاسيكية للمجتمع ، بقدر من الشهرة: انهما ، من جهة ، مسألة معرفة كيف يكون النظام الاجتماعي ممكناً بشكل عام ، ومن جهة اخرى ، مسألة معرفة كيف يتصرف الافراد بعضهم ازاء البعض الآخر .

لئن كنا مثل فوكو لا نحتمل كنموذج الا هذا الذي تقدمه معاً السيرورات التي تؤدي الى السيطرة، عبر المجابهات التي يتوسطها البدن وبشبكات عمل استراتيجي واع بدرجات متفاوتة؛ ولئن كنا لا نقر بامكان استقرار ميادين العمل بقيم ، بمعايير وبسيرورات الفهم ؛ ولئن كنا لا نمنح لاليات التكامل الاجتماعي هذه أي مكافيء معروف يستعار اما من نظرية النظام واما من نظرية التبادل،فلن يكون لدينا عندئذاية فرصة تمكننا من شرح كيف يكون على الصراعات المحلية المستمرة أن تتوطدفي سلطة مؤسسية.توجدهنااشكاليةبيّنا اكسيل هونيث(A.Honneth) بداياتها ونهاياتها بشكل قوي . انه يبين بالفعل ان المعارف وممارسات السلطة والتكنولوجيات المخصصة للسيطرة وللحقيقة يفترض انها ، كما وصفها فوكو ، تمتلك ثقلا مؤسسياً دون أن يتمكن من تفسير « كيف كان بامكاننا ان نستنتج من الوضع الاجتماعي — وان كان مؤقتاً — المتصف بكفاح لا ينقطع متانة جهاز السلطة(١) » باهماله ، بهذا الشكل . المقولات التي تسمح ، بصعوبة اقل ، ببيان التسلسل ، يجد فوكو نفسه قبالة ظواهر صاغ دوركهايم من اجلها مفهوم« الفردانية-المؤسسة » (individualisme institutionalisé)في مجابهة صعوبات مماثلة لتلك

(1) A. Honnelh, Kritik der Macht, op. cit., p. 182.

التي يلقاها، على مستوى المقولات ، عندما يحاول بيان عماية تحقيق الاستقرار .

لئن لم نحتمل كنموذج الا ذاك الذي يصف تنهيج السلطة ، فان التنشئة الاجتماعية للاجيال الجديدة ، يجب تصويره هو ايضاً بمجابهات حيث تسيطر الخدع . بتعبير آخر ، يغدو من المستحيل تصور التنشئة الاجتماعية للافراد القادرين على الكلام والعمل بوصفهما في الوقت نفسه عملية التفريد ، ولم يعد سوى خضوع الابدان التدريجي — هذه المؤسسات الحية — لتكنولوجيات السلطة . ينبغي اذن في مستوى آخر شرح هذا التفريد وسيرورات التكون التي لاتنفك عن تعزيزه وحسب ، بل ايضاً تفرض نفسها على عدد متزايد على الدوام من الطبقات الاجتماعية في مجتمع حيث التقاليد هي بعد الآن تفكرية وحيث تبلغ معايير العمل مستوى رفيعاً من التجريد ، ينبغي شرحها بشكل مصطنع في نظام يعوض عن الفقر المقولي للنموذج الذي لا يصف سوى تنهيج السلطة . من هذا المنظور يلتقي فوكو ، منظّر السلطة المشكلة نفسها التي يلتقيها ارنولد جيهلن ذي النظرة(١) المؤسّسية(institutionaliste). تفتقر النظريتان لالية تنشئة اجتماعية، تسمح مثل الكلام بتفسير اثر التفريد الناجم عن عملية التنشئة الاجتماعية (على سبيل المثال ، عبر تلاقي الاتجاهات الادائية التي يتبناها المتكلمون والمستمعون(٢)) يعوض فوكو عن هذا الضعف المقولي بأسلوب جهلن نفسه ، أي بتجريد مفهوم الفردية من الدلالات

(1) A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, Heidelberg 1957.

(2) J. Habermas, Théorie de L'agir Communicationnel, op. cit., T. II, P. 68.

التي قد تذكر بالاستقلال الذاتي وتحقيق الذات وبارجاعه إلى «عالم جواني»، ينتج بوساطة اثارات خارجية تغذي بتصورات يمكن تناولها حسب الرغبة.

هذه المرة ، لم تعد الصعوبة تنجم عن غياب المكافيء للبناءات المعروفة جيداً التي يمكن انتاجها لاعادة العلاقة فرد — جماعة ، وبالفعل، كان ينبغي بالاحرى التساؤل اذا لم يكن النموذج الذي يتبناه فوكو هو الذي ، بتسليطه الضوء على تضخم الطب النفسي الذي ادت اليه ممارسات السلطة (أو خراب المؤسسات) يرغم على تغطية فائض الحرية الذاتية بأوصاف لم تعد تسمح بملاحظة ان التعبير عن الذات والاستقلالية يتمتعان — وتجربتنا تعلمنا بذلك — بمجال أوسع .

يمكن لفوكو ، في الحقيقة ، رد الاعتراضات من هذا النوع بوصفها مصادرات عن المطلوب . وفي النهاية الا تقوم على اشكال تقليدية للتساؤلات التي — على غرار العلوم الانسانية التي اخذت نسبها في افقها فقدت موضوعها منذ زمن بعيد ؟ للاجابة سلفاً عن هذا السؤال ينبغي ان ما يظهرلنا كضعف مقولي يرتد على تنظيم وتسيير التحريات التجريبية وان يكون بامكاننا الاحتفاظ ضده باشكال انتقاء وتعامٍ جزئي . سأقوم على الاقل باستخلاص بعض الزوايا لابد انطلاقاً منها ، من امكان اجراء نقد اختباري لما يقدمه فوكو بوصفه تكوينات الجزاء والجنسية الحديثين .

يتقدم كتاب « الرقابة والعقاب » بمثابة نسب الحق الجزائي والجزاء على انه تم تعقيله بالنسبة للبعض ، واكتسى صفة انسانية للبعض الآخر من قبل العلم . يقول فوكو ان تكنولوجيات السيطرة حيث تعبر ع ن نفسها السلطة الانضباطية تكون معاً الرحم المشترك «لأنسنة الجزاء ومعرفة

الانسان(١) » بدأت عقلنة الحق الجزائي وانسنة الجزاء،في نهاية القرن الثامن عشر ، تحت الغطاء الخطابي لحركة اصلاح تبرر نفسها معيارياً بالفاظ الحق والاخلاق.يرمي فوكو الى بيان ان هذه المظاهر الخارجية تخفي ، في الحقيقة ، تحولا عنيفاً في ممارسات السلطة ، بتعبير آخر،ميلاد نظام حديث للسلطة ، « مواءمة وتهذيب الاجهزة التي تضطلع وتضع تحت الرقابة السلوك اليومي للافراد ، هويتهم ، فاعليتهم ، حركاتهم التي تبدو بلا اهمية بامكان فوكو ان يدعم هذا الرأي بشواهد مؤثرة ، الا انه لا يقل زيفاً بقدر ما يعمد الى التعميم .وبشكل خاص يذهب الى قول ان الرؤية الشاملة المشار اليها في الجزاء الحديث هي سمة بنية التحديث الاجتماعي بمجمله . لا يمكن لفوكو ان يجيز لنفسه مثل هذا التعميم الا لانه يتحرك في مجال مقولي—مجال نظرية السلطة — لا يطال بنى التطور الحقوقي . فلا يمكن للسيرورات العملية — الاخلاقية ، من جراء ذلك ، ان تظهر له الا بمثابة تشديد السيرورات التي تتمنهج بواسطتها . يوجد هنا عملية ارجاع تتم في مراحل .

«اولا» ، يحلل فوكو مجموعات الكلام المعيارية في الحق الطبيعي العقلاني بالاستناد الى الوظائف الكامنة التي يملؤها قول السيطرة ، في العصر الكلاسيكي ، ليفرض ويمارس السلطة المطلقة للدولة . واذا كانت الدولة تحتكر القوة فان سيادتها تتجلى ايضاً في الاشكال المعبرة للجزاء التي يوضحها فوكو حين يذكّر باجراءات التعذيب . في المنظور الوظيفي نفسه ، يصف فوكو « عندئذ» استطالات لعبة الكلام الكلاسيكي في العصر الاصلاحي للانوار استطالات تبلغ ذورتها ، في النظرية

(1) M. Foucault, Surveiller et Punir, op. cit., p. 28.

الكانطية في الحق والاخلاص من جانب ، وفي النظرية النفعية من جانب آخر . من المهم ان نلاحظ :ان فوكو لا يذكر حقيقة ان هذين الفكرين ، يقومان من جانب آخر بفرض – ما يشكل ثورة – سلطة دستورية للدولة ، واذن بفرض نظام سياسي يرى بؤرته الايديولوجية تنزاح من سيادة الأمراء الى سيادة الشعب . تقابل هذا النموذج من النظام . بالفعل ؛ الاشكال المقننة للجزاء والتي تشكل الموضوع الحقيقي لكتاب « الرقابة والعقاب » .

لانه يواري الجوانب الداخلية لتطور الحق ؛ يمكن لفوكو ان يجتاز بشكل غير محسوس المرحلة الثالثة ، النهائية والحاسمة . بينما تتكون القوة السائدة الخاصة بالشكل الكلاسيكي للسلطة اذن عبر مفاهيم الحق والقانون ، فان لعبة الكلام المعيارية هي ، بعد الآن ، غير قابلة للتطبيق على السلطة الانضباطية للحداثة ؛ ان التصور المفهومي الوحيد الذي لايزال يسمح ببيان هذه السلطة سيكون تصوراً مفهومياً اختباريا – وفي كل الاحوال تصور غير تشريعي – يصف بالفاظ تنظيم وقائعي ؛ تصرفات ودوافع جماعة تتعاطى العلم للعلم أكثر فأكثر : « ان عمليات التعبير التي تستعمر على الدوام بشكل أكبر اساليب القانون تجيز شرح الالية الشاملة لما ادعوه مجتمع التعبير (١) . » كما يشير الانتقال من نظريات الحق الى نظريات المجتمع الطبيعي (٢)، فانمقولات الحقالطبيعي (jusnaturaliste) بقدر ما تعبر عن علاقات تعاقد ، تتراجع في سماحها باعادة انشاء الجملة المعقدة التي تتصف بها الحياة في المجتمعات

(1) M. Foucault, Cours du 14 Janvier 1976... Inédit.

(2) J. Habermas, Soziologie in H. Von Kunstet et S. Grundmann, Evangelisches Staatslexikon, stultgart, pp. 2108 — 2113.

الحديثة . غير ان هذا ، لا يبرر الحكم الذي لايتم دون متضمنات عديدة على مستوى الاستراتيجيةالنظرية – القائل بوجوب اهمال تطور البنى المعيارية بشكل عام ، فيما يتصل بالتشكل الحدبثللسلطة . ومذ يتابع خيط الانشاء الحيوي – السياسي (biopolitique) للسلطة الانضباطية ، يهمل فوكو معاً خيط التنظيم التشريعي للسلطة في ممارسة شؤونها وخيط تبرير النظام المتسلط . من هنا يولد هذا الانطباع الخاطىء بأن الدولة الدستورية البورجوازية ستكون اثراً مجرداً من المعنى بعد الآن ، صدر عن ازمنة الحكم المطلق .

ان هذه التسوية المحضة والبسيطة للثقافة وللسياسة على الاسس المباشرة لممارسة السلطة تفسر الثغرات الواضحة للوصف . ان يبرر فوكو حقيقة وجوب فصل تاريخ العدالة الجزائية الحديثة عن تطور دولة الحق ، باحالات الى تقنيته في العرض ، تقبل ايضاً ،ولكن الاكثر اشكالا هو الاحكام النظري على نظام « تنفيذ العقوبات » . فلا ينتقل فوكو من العصر الكلاسيكي الى الحداثة،ولا يعير أي انتباه لا إلى « الحق » الجزائي ولا إلى حق الاجراء الجرمي.من المؤكد،لو انه اعار هذا الانتباه، كان عليه عندئذ بالدقة شرح ، ضمن مفاهيم نظرية السلطة ، بانه ، في هذا المجال ايضاً ، تم الحصول على كسب للحرية وللامن القانوني ، وتزايد الضمانات التي تقدمها دولة الحق بشكل لا يمكن انكاره. غير ان وصف فوكو يذهب الى نهاية الشوط في تحريفه ، لانه يذهب الى حد مواراة كل الجوانب التي تشهد لهذاالانغراس للحق في تاريخ العقوبات ذاته . سواء في السجون ، في مشافي الامراض العقلية ، في المدارس ، أو في الثكنات ، يوجد مثل هذه « العلاقات الخاصة للقوة » لم يتركها على

حالها وضع مقتضيات دولة الحق في المقدمة بشكل قوي ـ بهذا المعنى اساساً كان التزام فوكو السياسي .

ان الاصطفائية التي يبرهن عنها فوكو لا تنقص أبداً من وزن تعريته الاخاذة لخصائص السلطة ونتائجها ؛ يظل انه بتعميمه لبعد خاص على هذا الشكل حال دون ادراك فوكو لظاهرة كان ينبغي توضيحها بشكل حقيقي ، وهي انه في الديمقراطيات الغربية ــ وبمقدار ما تنزع الى الدولة ــ العناية (Etat–providence) امتد الحق وفقاً لبنية متناقضة ذلك ان الوسائل القانونية التي تضمن الحرية هي التي تعرض للخطر حرية هؤلاء الذين يفترض انهم يتمتعون بها ، كيما يلبي مقدمات نظريته في السلطة يسهمد فوكو تعقيد التحديث الاجتماعي الى درجة انه لم يتأثر من المفارقات المغلقة لهذه السيرورة .

يظهر هذا الميل إلى تسوية الظواهر الملتبسة في تاريخه عن الجنسية في المجتمع الحديث . انه هنا يلقي المسؤولية على المجال المركزي للطبيعة الجوانية في انتقالها الى التفكر ، بتعبير آخر ،على ما هو مركز ذاتية جوانية قال عنها الرومانسيون الاوائل بانها كانت منبعاً للتعبير . ان ما يوجد في هذه الحالة ،هو البنية المتناقضة المبطنة لسيرورة ذات نَفَس طويل تنتهي ، مقترنة بتقنيات كشف واستراتيجيات رقابة ، في عمليات استدخال وتفريد من جانب ، بينما تنتج من جانب آخر ، مناطق جديدة للتعبير الى الخارج وعملية تعبير . كان ماركوزه قد شرح هذه الظواهر المعاصرة التي تعبر عن تحرر جنسي ، لم يضبط ويخرج اجتماعياً وحسب ، بل ايضاً تم تداوله تجارياً وادير بوصفه ازاحة تصعيد قمعية » . الا ان مثل هذا التحايل كان يترك مفتوحاً منظور ازاحة تصعيد محررة .

فوكو ينطلق ، فيما يخصه ، من ظواهر مشابهة تماماً ، خاصة بجنسية فقدت قيمتها ، ارجعت الى وسيلة تنظيم ، مجردة من شبقية ، ولكن من أجل ان يرى فيها الغاية ، الشر المكشوف للتحرر الجنسي . خلف التحرر الزائف تتحصن سلطة تنشر انتاجها عبر نزعة للفرجة * (voyeurisme) واندفاع يُشَجَّع بشكل خبيث في الاعتراف . بتعبير آخر أن لفظة جنسية لدى فوكو مرادفة لتشكل قول وسلطة من جهة تبرز قيمة البحث البريء عن الصدق ازاء الانفعالات الخاصة — ازاء الرغبات الاندفاعية وازاء التجارب المعاشة ، والتي ، من جهة أخرى ، تغذي معا الاثارة السرية للجسد ، وزيادة شدة المتع ، وتشكل الطاقات الروحية منذ نهاية القرن الثامن عشر ، تتكثف شبكة تقنيات حقيقة حول الطفل الذي يمارس العادة السرية ، وحول المرأة الهسترية ، والبالغ المنحرف والزوج التناسلي — صورة تحوطها النظرات التفتيشية للمربين ، الاطباء والمتخصصين بالعلاج النفسي ، القضاة ، والعاملون في تنظيم الاسرة ، الخ ...

يمكننا ان نبين بالتفصيل كيف صنع فوكو ببساطة تاريخاً خطي المسار ، من السيرورة البالغة التعقيد التي تتبعها في تقدمها اشكالية الطبيعة الجوانية . ان ما سيعنينا بشكل اساسي ، في سياقنا ، هو الموازاة النوعية لكل الجوانب التي اجازت تناول عملية اسباغ الصفة الشبقية (érotisation) واستدخال (intériorisation) الطبيعة الذاتية بمثابة تقدم ايجابي ، في آن معاً ، في مجال الحريات وفي مجال امكانات التعبير . تحذر

(*) voyeurisme نوع من الانحراف الجنسي يظهر في الميل إلى الفرجة على الاعضاء الجنسية والعمل الجنسي .

كلوديا هونجر (cl.Honegger) من المخاطر التي قد يحملها كلها في آن واحد الاضفاء التراجعي * في تاريخ الظواهر المعاصرة للنزع القامع للتصعيد : من جديد غواية كبت لاشكال القمع في الماضي : « زمن واجب العفة المفروض على المرأة ، وانتاج البرودة الانثوية ، والازدواجية الأخلاقية لدى الرجال : وادانة الانحراف الجنسي ليس بعيدا كان فرويد يرمي الى الحديث في عيادته عن كل هذا الاذلال لحياة الحب(١) » . ان الاعتراضات التي يوجهها فوكو للنموذج الفرويدي لكبت الاندفاعات والتحرر بالوعي (باحتياز الشعور) — تتصف بنفاذ ما — من الدرجة الاولى — ، ولا تدين به الا لحقيقة استحالة ادراك الحرية ايجابيا ، بوصفها مبدأ حداثة ، في مقولات فلسفة الذات .

مذ نحاول ، تناول التصميم الذاتي وتحقيق الذات بالمعنى الاخلاقي والجمالي بوسائل فلسفة الوعي ، نصطدم بشكل ثابت بعملية قلب ساخرة لما زعمناه بدقة . وهكذا فان قمع الذات هو الوجه الثاني للاستقلالية المضغوطة في العلاقات ذات — موضوع ، وانهيار الذات — أو القلق النرجسي من انهيار الذات — ، التعبيرية المعكوسة التي تفرضها هذه المفاهيم . ان على الذات الاخلاقية ان تجعل من نفسها موضوعاً ، وان على الذات المعبّرة ان تضحي بذاتها بوصفها كذلك ، أو ان تستتمر نفسها في الاشياء من القلق ، ان تنغلق على ذاتها ، ذلك هو الأمر الذي لا يقابل حدس الحرية والتحرير ، ولكنه ما يظهر ببساطة الاندفاعات

---

(1) Cl. Honegger, Uberlegungen Zu Miehel Foucaults Entwurf Einer Geschichte der Sexualitat, Francfort, inedit, 1982, Manuscrit, P. 20 .

* الاضفاء التراجعي ترجمة لكلمة rétroprojection

الذهنية لفلسفة الذات . ان فوكو لا يرمي الذات والموضوع فحسب ، بل يرمي ايضاً هذه الحدوس التي كان على مفهوم الذاتية افساح المجال لتثبيتها مفهوميا على الاقل : بلا ريب ،طول ما اقتصر اعتمادنا على ذوات تقوم استعداداتها على تصور ذاتها ومعالجة الاشياء ، وتستثمر ذاتها داخل هذه الاشياء أو ان تعود إلى ذاتها بوصفها اشياء لن يكون بالامكان تصور عملية التنشئة الاجتماعية بوصفها عملية تفريد ، ولا كتابة تاريخ الجنسية الحديثة التي تنطلق ايضاً من حقيقة أن ما يسمح بالتفريد هو استدخال الطبيعة الذاتية : ان فوكو بابعاده لفلسفة الوعي يبعد أيضاً المشكلات التي تعثرت فيها .وهكذا يضع مكان تنشئة اجتماعية مفرّده بقيت خارج إطار التفكير ،مفهوم «عملية تنهيج مجزئة للسلطة » (systématisation parcellisante du pouvoir) ليست بمقياس الظواهر المزدوجة المعنى للحداثة . في مثل هذا المنظور ، لا يمكن بداهة ادراك الأفراد المدموجين اجتماعياً الا بمثابة عينات ، بمثابة نتاجات مقننة لاعداد قولي ، كمساطر نظمت في مجموعات . ان جيهلن ، على أنه نقيض فوكو في الدافع السياسي ، ولكن فكره النظري دخل في منظور مماثل ، لا يخفي هذه النقطة ، كان يقول : « ان شخصية ما هي مؤسسة بالمفرد(١) » .

(1) A.Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, op. cit., p. 118

IX

العقل التواصلي:
درب آخر للخروج من فلسفة الذات

I

هذه الاصطفائية التي يشهد عليها علم تاريخ النسب ، أكان ذلك بخصوص العقوبة أو بخصوص الدافع الجنسي لهذين القرنين الاخيرين هي ، بشكل ما ، طابع الاحراجات التي تصب فيها نظرية السلطة : ان النقائض الاختبارية تكشف عن المشكلات المنهجية التي تبقى معلقة. لقد نقد فوكو بتألق الارتباك حيث تُغْرق فلسفة الذات العلوم الانسانية ؛ وبيّن جيداً كيف ان العلوم الانسانية ، بهربها من احراجية تقود اليها ذات عندما تحاول معرفتها لذاتها تبتدع لذاتها موضوعات متناقضة وبهذا لا تحقق الا مزيداً من الغوص في مذهبية علمية ذاتية التشيئة .غير أن فوكو يظل اقل تبصراً عندما يتصل الامر باحراجات مقاربته الخاصة ولا يرى أن نظريته في السلطة مصابة بمصير مماثل لمصير العلوم الانسانية . في ابتغائه الموضوعية الصارمة التي تسمح له بتخطي هذه العلوم — المزعومة ، لا تقوم نظريته الا بالوقوع ، بيأس أكبر في شرك عالم تاريخ يجد نفسه ، في خضوعه الحاضر ، مضطراً

لان يصير نسبياً بصيرورته تكذيباً لذاته ويظل ، بالاضافة الى ذلك ، عاجزاً عن تقديم أقل معرفة عن الاساس المعياري لبلاغته . مقابل النزعة الموضوعية (Objectivisme) للسيطرة على الذات هناك ، نجد هنا النزعةالذاتية(Subjectivisme)في نسيان الذات.ان سعيه ليحمي في مقولة السلطة ما يوجد من متعالي في عمليات الانتاج ، مبعداً عنها كل ذاتية ، هي التي عرّضت نظرية فوكو لخطر الخضوع للحاضر ، وللنسبية ، وللمعيارية الدفينة.ان مفهوم السلطة هذا لا يُعفي الباحث عن النسب من ضرورة القيام بابتداع ذاتي لموضوعات (autothématisation) متناقضة .

من المناسب اذن العودة ، مرة أخرى ، الى الموقع حيث يقوم نقد العقل بإسقاط القناع عن العلوم الانسانية،واعياً مذ ذاك لواقع يتجاهله النيتشويون باصرار . فهم لا يرون ، بشكل خاص ، بأن القول الفلسفي المضاد المرافق في منشئه للقول الفلسفي للحداثة الذي دشنه كانط — هيأ منذ ذلك الحين ، نظيراً للذاتية كمبدأ للحداثة (١) . ان الاحراجات المقولية لفلسفة الوعي ، التي يشخصها فوكو ، ببصيرة ، في خاتمة كتابه « الكلمات والاشياء » حُللت كلها ، بشكل مماثل ، من قبَل شيلر ، فيخته ، شيلينغ وهيجل ؛ ان الحلول المقترحة تختلف بلا ريب . ولكن ، عندئذ ، اذا لم تسمح نظرية السلطة، هي ايضاً ، بتلمس أي درب يسمح بالخروج من هذا الوضع الاحراجي ، فمن المناسب الاوبة

(١) بالمقابل الدرس البالغ الغرابة الذي القاه فوكو ، في مطلع ١٩٨٣ حول نص كانط : « الاجابة عن السؤال : ما هي الانوار » في (Magazine Litterai) ايار ١٩٨٤ (تكريم هابرماس لفوكو بعد وفاته في المجلة البرلينية Taz (بالفرنسية ، في مجلة Critique عد 472 — 47 يأخذ في حسابه هذا الدرس بشكل واسع جداً) .

الى الدرب الذي قطعه القول الفلسفي للحداثة حتى نقطة بدايته — كيما نتحرى مرة أخرى ما كان عليه الاتجاه المتبع كل مرة في ساحات التقاطع . ذلك هو القصد الذي يتصدر الفصول المختلفة لهذا الكتاب . ينبغي أن نتذكر انني شددت على كل لحظة من اللحظات حيث على التوالي هيجل الشاب، وماركس الشاب ، ولكن ايضاً هيدجر في كتاب « الوجود والزمان » ، وديريدا في مناقشته لهوسرل وجدوا انفسهم أمام حل آخر « لم » يختاروه .

من جهة ، بالنسبة لهيجل وماركس ، كان يمكن أن يكون الحل في ادخال حدس الكلية الأخلاقية ، لا في الافق الذاتي المرجع للذوات العارفة والعاملة ، بل شرحه انطلاقاً من نموذج اعداد بلا اكراه للارادة ، في اطار طائفة تواصلية تنصاع لضرورات التعاون . وكان يمكن أن يكون، من جهة أخرى ، بالنسبة لهيدجر وديريدا ، في أن تنسب الافاق التي خُلِق عبرها معنى فهم العالم،لا الى الوجود الانساني(Dasein) الذي يضفي ذاته بشكل بطولي ، أو الحدث (advenir) تاريخي (historial) يعيد البنى بدون معرفة العاملين ، بل الى عوالم معاشة ، بنيت بالتواصل وتعيد انتاج ذاتها عبر الوسيط الملموس لفاعلية موجهة نحو التفاهم . لقد «لمحت» الى هذا الأمر كل مرة ،في اللحظة الحاسمة : كان ينبغي استبدال بنموذج معرفة الأشياء نموذج الوفاق بين ذوات قادرة على الكلام والعمل . لم يجر هيجل وماركس مثل هذا التغيير للنموذج ، وظل هيدجر وديريدا ، على انهما حاولا الابتعاد عن ميتافيزيقا الذاتية ، في الوقت ذاته متعلقين بقصد فلسفة الاصل . واخيراً ، فوكو نفسه ، غاب عن المكان حيث حلل ابتداء منه بشكل ثلاثي الميل الاندفاعي للذات ذاتية

المرجع للازدواج الاحراجي،لينزلق في نظرية سلطة تبيَّن انها مأزق. بتصريحه،بجفاء،ان « الانسان » غير موجود ، سلك ، شأن هيدجر وديريدا ، درباً كان ينكر فيه بشكل مجرد الذات ذاتية المرجع ، الا انه على نقيضهما ، لم يحاول ، بتزمين القوى الاصلية ، تعويض ذاك النظام المفقود للاشياء الذي تريد الذات تجديده بوسائلها الخاصة ، وقد هجرتْها الميتافيزيقا والمحددة بنيوياً بشكل فائق (surdéterminé) بلا جدوى . يبقى ان « السلطة » التاريخية — المتعالية — وهي الثابت الوحيد في ارتقاء القول وهبوطه — محكوم تارة وحاكم تارة أخرى — تبين انها ، في نهاية المطاف ، ليست سوى معادلة لما كانته « الحياة » في الماضي ، بالنسبة للفلاسفة الحيويين (vitaliste) . من الضروري اذن ، كي يرتسم اخيراً حل مضمون ، لا ان نعرف وحسب عن افتراض مسبق — بقليل من العاطفية — باننا مشردو الميتافيزيقا ، بل ان نفهم ايضاً ان الارجحات العصبية بين منظور متعالي ومنظور اختباري ، بين تفكر ذاتي جذري وذكر خالد لا يمكن بلوغه بالتفكير ،بين انتاجية نوع ينتج ذاته وأصلي يتفوق على كل انتاج وان حلبة هذه الازدواجات اذن ليست اكثر مما هي ، أي عرَض انهاك . وما انهك هو نموذج فلسفة الوعي : ولئن كان الامر كذلك ، فأنه لابد من أن تختفي اعراض الأنهاك فعلا بالانتقال الى نموذج التفاهم .

يكفي ، للحظة ، افتراض نموذج الفاعلية الموجهة نحو التفاهم — الذيوسَّعتْه فيمكان آخر (١)حتى يتوقفالاتجاه المموْضِع(objectivant)

---

(1) Explications du Concept d'Activité Communicationnelle, in Logique des Sciences Sociales et autres Essais, op. cit.,pp. 314

حيث تعود الذات العارفة الى ذاتها كما تعود إلى الأشياء المادية الموجودة في العالم ، يتوقف عن كونه اتجاهاً « مفضلا» : ان ما هو اساسي في نموذج التفاهم هو الاتجاه الادائي الذي يتبناه هؤلاء الذين يشتركون في تعامل ، الذين ينسقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر ما موجود في العالم.أنا (Ego) بقيامي بالكلام—والآخر (Alter) —الذي يتخذ موقفاً ازاء هذا العمل الكلامي — يعقدان ، الواحد مع الآخر ، علاقة بين شخصية (relation interpersonnelle) تستجيب هذه العلاقة لبنية تتعرف من خلال النظام الذي تشكله ، في تلاقيهما المتبادل منظورات المتحدثين ، والمستمعين والاشخاص الحاضرين الذين لم يشتركوا بعد في عملية التبادل : يقابل هذا النظام ، النظام القائم على قواعد ضمير الفاعل.ان اي شخص يستعمل هذا النظام يعرف كيف، يتبنى منظورات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب وكيف يحولها الواحدة ضمن الاخرى في اتجاه اداتي .

هذا الاتجاه للمشاركين في تبادل يتوسطه اللسان يتيح للذات ان يكون لها مقابل ذاتها ، علاقة « أخرى » غير تلك التي ينميها الاتجاه المموضع الذي يتبناه ملاحظ ما أمام الامور المادية الموجودة في العالم. ان الازدواج الاختباري — المتعالي لمرجعية ذاتية لا يمكن الالتفاف عليه الا بقدر ما أنه لا يوجد بحوزتنا أي منظور آخر ممكن غير منظور الملاحظ وما دام الامر على هذا الشكل ، لا ترى الذات في ذاتها الا ذاك الذي يجابه العالم بمجمله ويذهب إلى السيطرة عليه—أو لا ترى في ذاتها سوى واقع مادي حاضر في العالم . بين الوضع خارج هذا العالم الارضي للانا المتعالية والوضع داخل هذا العالم للذات الاختبارية ، لا يوجد أية

وساطة ممكنة . ههنا خيار يسقط في اللحظة حيث تكون الصدارة لما بين ذاتية (intersubjectivité) ينتجها اللسان : وعندئذ تدخل الانا في علاقة بين-شخصية، تسمح بأن تَنْسب إلى ذاتها متبنية منظور الآخر ، بقدر ما تُشارك في تفاعل : فالتفكر الذي يتم انطلاقاً من منظور المشارك يُفلت من نمط الموْضعة الذي يمتنع تجنبه انطلاقاً من منظور الملاحظ المقلوب بالتفكر .وتحت نظرة الشخص الثالث ،أكانت هذه النظرة متجهة إلى الخارج أو إلى الداخل، يتجمد كل شيء في موضوع . الشخص الاول (في ضمير المتكلم) الذي، في موقف أدائي، يخضع لنظرته الخاصة باتخاذه مكان الشخص الثاني (المخاطَب) يمكنه، من جراء ذلك « اعادة بناء من زاوية أخرى» لاسلوب أفعاله التي تم اداؤها بشكل مباشر. وهكذا نحصل ، مكان معرفة مموضعة بالتفكر - بتعبير آخر ، مكان وعي الذات - على بنيان يسمح باعادة بناء معرفة ما برحت قيد الاستعمال ، من زوايا اخرى .

ما كان يرجع، في السابق، إلى الفلسفة المتعالية، أي إلى التحليل الحدسي لوعي الذات ، يندمج ، بعد الآن ، في دائرة العلوم التي تعمل على اعادة بناء العلوم ، بتعبير آخر ، التي ، انطلاقاً من منظور المشاركين في المناقشات وفي التفاعلات وبعوْن تحليل العبارات الموفقة أو المشوهة ، تسعى إلى شرح المعرفة قبل-النظرية للقواعد، توظفها ذوات تتصف بكفاءتها في الكلام ، والعمل ، والمعرفة . ولما لم تعد محاولات اعادة البناء هذه مخصصة للملكوت المعقول الممتد فيما وراء - الظواهر بل تطبق على معرفة القواعد الموظفة فعلا، وتتبلور في العبارات المولدة تحت تشريع

هذه القواعد ، فان الفصل الاونطولوجي بين المتعالي والتجريبي ، لم يعد مقبولا ؛ وهكذا يمكننا بيسر بيان هذا الامر من خلال البنيوية التكوينية لجان بياجه ، يمكننا ان نجمع معاً في نظرة واحدة افتراضيات اعادة البناء والافتراضات الاختبارية(١)؛ وهكذا يقضي على اللعنة التي كانت تحكم بتأرجح مستمر بين جانبين لوضع ذاتي للموضوعات (autohématisation) يتعذر تجنبهما كما تتعذر مصالحتهما ؛ مما يجعل بعد الآن بلا جدوى كل لجوء محتمل إلى نظرية هجينة تكرّس اردم الهوة بين المتعالي والاختباري :

وهكذا تتم الامور بالنسبة لازدواج المرجعية الذاتية ، في مسعانا لنجعل شعورياً ما هو غير شعوري . لئن اقتصرنا على ما يقوله فوكو ، فان الفكر الصادر عن فلسفة الذات سيتأرجح بين التركيز البطولي لتحويل الموجود — في ذاته الى الموجود — من — اجل ذاته بالتفكر (Etant—en—soi en Etant—pour—soi)، والاعتراف بخلفية معتمة تمتنع باصرار على شفافية وعي الذات . فاذا ما اتجهنا نحو نموذج التفاهم ، تتعذر أيضاً مصالحة هذين الجانبين من التحويل الذاتي إلى موضوعات . وبتشكيل جبهة من أجل التفاهم المشترك حول موضوع موجود في أحد ابعاد العالم ، يتحرك المتكلم والمستمع على خلفية ما يكون عالمهما المعاش المشترك ، ويتم هذا بدون علم المشاركين الذين ، حدسيا ، لا يرون هنا سوى خلفية معروفة تشكل كلا لا إشكال فيه ، ولا يمكن تجزئته . ان موقف الكلام هو جزء محدد وفقاً لموضوع النقاش ،

(1) Les Sciences Sociales face au Problème de La Compréhension in Morale et Communication, op. cit., p. 41....

استخرج من عالم معاش يشكل في آن معاً ، « السياق » الذي تستند اليه سيرورة التفاهم وتتزود من « موارده» فالعالم المعاش يشكل افقاً وفي الوقت ذاته يقدم ذخراً من البداهات الثقافية ينضح منها هؤلاء الذين يشاركون في التواصل ، عندما يترتب عليهم تقديم شرح ، للنماذج التفسيرية (exégèse) المقبولة من الجميع . اما فيما يتصل باشكال تضامن الجماعات التي تشكلت حول بعض القيم ، وبكفاءات الافراد المندمجين اجتماعياً تنتمي ، هي ايضاً – على غرار فرضيات الخلفية التي تصدر عن المادة الثقافية – لمكوّنات العالم المعاش .

نظرياً لعدم امكان ادراك العالم المعاش الا من الخارج ، يلزمنا ، كيما نتمكن من صوغ عبارات ، ان نعمد الى تغيير المنظور . انطلاقاً من منظور تتبناه الذوات التي تسعى الى التفاهم لا يمكن لهذا العالم المعاش – ضمني على الدوام – الا ان يفلت من عملية تجعله موضوع تفكير (thématisation) وبوصفه كلية (totalité) تجعل الهويات والسيرَ الذاتية الفردية والجماعية أمراً ممكناً ، لا يكون حاضراً إلا على نمط قبل – تفكري . انطلاقاً من منظور المعنيين ، يمكننا ، بالتأكيد ، اعادة بناء معرفة القواعد التي نلجأ اليها في الممارسة والتي تتكثف في العبارات ، ولكن يتعذر اعادة بناء كلية السياق الذي يقدمه العالم المعاش ، ذلك لانه ، في الاساس ، لا يمكن تحديده ، كما تتعذر اعادة بناء مجمل الموارد التي يزود بها لانها ، في معظمها ، تبقى مجهولة . يجب اذن اللجوء الى منظور » ، بني بوساطة النظرية » يجيز لنا النظر الى الفاعلية التواصلية بمثابة وسيط يمكن ، بفضله للعالم المعاش بمجمله ان يعيد انتاج ذاته . مثل هذا المنظور لا يجيز الا عبارات ترجع الى الاداتية

الصورية ، ذات العلاقة ، لا بالعوالم المعاشة ، المحددة بمضمونها التاريخي العياني ، بل يبنى العالم المعاش بشكل عام ، وبعد الآن سيتوقف المشاركون في التفاعل عن الظهور كقادة يقومون ، للسيطرة على موقف ما ، باعمال تنسب للذوات ؛ انهم ، بعد الآن « نتاج » التقاليد حيث يوجدون والجماعات التي ينتمون اليها ،سيرورات تنشئة اجتماعية تم فيها اعدادهم.. ذلك ان العالم المعاش يحدث بمقدار ما تم ملء هذه الوظائف الثلاث — وظائف تتجاوز منظورات الفاعل . وبالفعل ينبغي تأمين استمرار التقاليد الثقافية ، وتكامل الجماعات وفقاً لمعايير وقيم محددة ، والتنشئة الاجتماعية للاجيال الصاعدة ينبغي تأمينها كلها : ان ما يظهر هكذا تحت ناظرينا ، هو خصائص العالم المعاش الذي تبنين بشكل « عام » عبر التواصل .

على من يبتغي اعادة كلية سيرورة ذاتية فردية أو شكل حياة خاصة ان يأخذ موقعه في منظور المعني أو المعنيين ، عليه ان يتخلى عن فكرة اعادة بناء عقلية ليعمل ببساطة بوصفه مؤرخاً . على أكثر تقدير يمكنه تنميق السيرورة السردية بنقد ذاتي يقاد على شكل حواري (dialogique) وتقدم المقابلة التحليلية بين الطبيب والمريض نموذجاً مناسباً . ان هدف مثل هذا النقد الذاتي هو تجاوز الطبيعة — الزائفة (أي القبليات — المزعومة (Pseudo-a-priori) الناجمة عن دوافع لا شعورية تحد الادراك وتدفع الى العمل) ، وبهذا يرجع الى الكلية التي يعيدها السرد — حياة فردية أو نمط حياة — ولكن ما حول الى جوهر (hypostasié) * والذي يشكل وهما موضوعيا ذاتي

م(*) hypostasier عملية تعد حقيقة أو جوهراً ما هو مجرد تجريد .

المولد لايمكن ان ينحل تحليلياً الا باللجوء الى تجربة تفكرية . ان القوة المحررة لمثل تلك التجربة لايمكن ممارستها الاعلى اوهام « منعزلة » كما لا يمكنها الادعاء بأنها تجعل من « كلية » حياة فردية أو نمط حياة جماعية كلية شفافة .

ثمة وريثتان للتفكر الذاتي اليوم ، ووريثتان تخرج كلتاهما من حدود فلسفة الوعي إلا أنهما تختلفان في الأهداف والأهمية. انهما ، من جانب ، « اعادة البناء العقلاني » يسعى لاستعادة برنامج احتياز الشعور ، مع التفاته مع ذلك نحو نظم قواعد مغفلة، لا ترجع إلى أية كلية ، ومن جانب آخر « النقد الذاتي الذي يؤدي بشكل منهجي » . ويرجع الى كليات ، وهو ، على الاقل ، يعرف جيداً أنه لن يتمكن ابداً من تفسير ما يقدم نفسه بوصفه الضمني ، المضاد للحمْلية(antéprédicatif) وغير الراهن(١). كما بيّن ذلك بوضوح مثال من التحليل النفسي يُفَسَّر بنظرية التواصل(٢) من الممكن تماماً دمج السيرورتين—اعادة البناء والنقد الذاتي— بنظرية واحدة، واذن لم يعد من المتعذر مصالحة مشكلي تعيين الموضوع الذاتي للذات العارفة ، وهنا ايضاً ، لا يجدي اللجوء الى نظريات هجينة تلغي التناقضات بالقوة .

المنحى هو ذاته أيضاً بالنسبة للازدواج الثالث للذات ، بوصفها فاعلا خالقاً في الاصل وفي الوقت ذاته غريبة عن اصلها . لكي يصير

(1) J. Habermas, Connaissance et Intérêt, op. cit., p. 367.
(2) J. Habermas, «La Prétention à' l' universalité de L' hermén–cutique»in Logique des Sciences Sociales... op. eit.,, p. 239..

مفهوم العالم المعاش مفهوماً افتراضياً في اطار نظرية للمجتمع ، وذلك كما نُسمّيَ بالفاظ اداتية صورية ينبغي تحويله الى مفهوم قابل للتطبيق تجريبياً واذن يُضمّ إلى مفهوم نظام ذاتي التنظيم، لدمجهما في مفهوم مجتمع بمستويين . يضاف الى ذلك ضرورة التمييز بين المسائل التي تعود الى منطق النمو، والمسائل التي تعود الى ديناميكية النمو ، بحيث يكون بالامكان ، على مستوى المنهج، التمييز بهذا الشكل بين التطور الاجتماعي والتاريخ ، والربط بينهما في الوقت ذاته .

واخيراً يجب أن تبقى نظرية المجتمع واعية لسياق تكوّنها الخاص وللمكان الذي تشغله في سياق عصرنا ؛ ان المقولات الشمولية ، على قوتها ، لا تملك ، بقدر اقل ، نواة زمنية(٢) . وبقدر ما نتوصل ، بوساطة هذه العمليات، الى تجنب «سيلا» النزعة المطلقة (absolutisme) «وشاريد» النزعة النسبية(٣) (relativisme) إلى البديل يضع في معارضتنا تصور التاريخ الشامل بوصفه سيرورة ذاتية الخلق (autocréation) (أكانت سيرورة الروح ، أم سيرورة النوع) من جانب ، ومن جانب آخر يتبدد أيضاً مصير خالد الذكر يكشف لنا ، عبر سلبية الانسحاب والغياب ، عن قوة الأصل المفقود :

---

(2) J. Habermas, Théorie de l'agir Communicationnel, T. II, op. cit., p. 441.

(3) R. Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism, op. cit.,
شاريد وسيلا (Charybde, Scylla) دوامة وصخرة مشهورتان في مضيق سينا كانتا تخيفان البحارة في الزمن الماضي؛ ففي محاولتهم لتجنب الدوامة يصطدمون بالصخر وبالعكس . المعنى المجازي : التحرك بين السيء والأسوأ .

هنا لا يسعني الدخول الى تعاريج هذه المسائل المعقدة . أردت ببساطة الاشارة الى ان تغيير النموذج كان بامكانه ان يجعل غير ذات موضوع الاحراجات التي ينطلق منها فوكو ايشرح الديناميكية المحزنة التي تخضع لها تلك الذاتية المتعطشة للمعرفة ، تقع في هذه العلوم المزعومة . ان تغيير النموذج ، والانتقال من عقل متمركز على الذات الى عقل تواصلي يمكنهما ، من جانب آخر ، ان يحضا على العودة ، بمجهود جديد ، لتناول هذا القول المضاد الذي يسكن الحداثة منذ بداياتها . وبقدر ما يتعذر على النقد الجذري للعقل المقترح من قبل نيتشه ايجاد تتمة متماسكة في نقد الميتافيزيقا لا في نظرية السلطة ، فاننا مضطرون للخروج من فلسفة الذات عبر مخرج « آخر » . ربما نتمكن من رؤية الاسباب التي حدت بالحداثة في صراعها مع نفسها ، لنقد ذاتي ، بعين تنصف الموضوعات العنيفة التي ، تدعو لرفض الحداثة هكذا بكل بساطة منذ زمن نيتشه .علينا ان نفهم انه في العقل التواصلي ما من اوبة إلى تَقَوية (purisme) العقل .

II

خلال هذا العقد الاخير ، صار النقد الجذري العقل « موضة » . ان دراسة هارموت وجرنوبوم (H.el G.Bohme) في استنادها الى حياة كانط وعمله تستلهم من موضوع فوكو في تكون المعرقة الحديثة ، دراسة نموذجية ، على مستوى التوظيف كما على مستوى الموضوع المطروح (thématique) باسلوب تاريخ للعلوم يفيض من تاريخ المجتمع والثقافة . يبحث المؤلفان فيما يجرى ، ان جاز القول ، في

خلفية كتاب «نقد العقل الخالص» وكتاب «نقد العقل العملي». في جدله مع الرؤيوي سويد نبورغ (Swedenborg) يبحثان عن البواعث الحقيقية التي قادت كانط الى نقد العقل ؛ سويد نبورغ الذي يلقى فيه كانط توأمه الليلي ، صورته المقلوبة التي لا يحتملها . يلاحق المؤلفان تلك البواعث حتى في الحياة الشخصية ، التي تطبع اسلوب الحياة بطابعها — حياة شبه مجردة ، راغبة عن ما هو جنسي ، وغريبة عن كل ما يمس البدن . « الخيالي » — لعالم متبحر ، مصاب بالوسواس ، غريب وجامد لا يتحرك وتبنيهما لسيرورة نفسية تاريخية ، يعرضان « تكاليف العقل » . فهما يقومان بجرد قائمة (مذكرة) الفوائد والخسائر بحرية، بعون حجج من التحليل النفسي ، وباستنادهما الى معطيات تاريخية ؛ ولكنهما ، في حقيقة القول ، لم يتمكنا من الاشارة الى الموقع حيث يمكن لمثل هذه الحجج ، ولمثل هذه المعطيات ان تصير ذات دلالة — بمقدار ما ينبغي طرح القضية بشكل سليم .

انطلاقاً من المنظور الخاص للعقل حقق كانط نقده مستعيراً ، بتعبير آخر ، شكل تحديد ذاتي للعقل نظري بشكل صارم . لابد اذن، من أجل منحه « درجة » تكاليف تكوين العقل الذي يضع بنفسه حدوده الخاصة وينفصل عن الميتافيزيقا ، لابد من حيازة مفهوم عقل يتجاوز افقه الحدود التي وضعها كانط ، مفهوم يمكن للقول المتعالي الذي يزعم وضع هذه « الدرجة » الاعتزاز به . كيما يكون نقد العقل اكثر جذرية عليه وضع مفهوم اوسع ، مفهوم « شامل للعقل » الا ان الاخوين بوم(Bohme) لا يقصدان تشليح بطرس لا لباس بولس ؛ شأن فوكو انهما لا يريان ، في الحقيقة ، في الانتقال من عقل استئثاري (من النموذج الكانطي)

الى عقل شامل، سوى «اسلوب اكمال نموذج السلطة الذي يتأسس على الاستبعاد، بنموذج سلطة يتأسس على التنقية (١) »؛ لكي تكون دراستهما متماسكة منطقياً مع نفسها، عليها، في مغايرتها للعقل، ان تشكل موقعاً مغايراً للعقل. ولكن ما نفع الحديث عن الحكم المتماسك منطقياً في مكان يتعذر قبليا (a-priori) على القول العقلاني بلوغه ؟ في هذا النص اذن ، لم تعد المفارقات التي لم يتوقف التفكير فيها منذ عصر نيتشه ، لم تعد تترك أي أثر لعدم الارتياح؛ ويرتبط العداء المنهجي ازاء العقل، بعد الآن ، بالسذاجة التاريخية التي تتحرك بها الدراسات من هذا النمط في منطقة مشاع (no man's land) تقع بين المحاجة ، والسرد ، والخيال(١) . ان النقد الجديد لم يعد يحسب حساباً لهذا القول المضاد الذي كان ، مذ ما يقرب من القرنين ، ملازماً للحداثة ذاتها — والذي وددت التذكير به في هذا الكتاب .

نقطة انطلاقه (القول المضاد) هي الفلسفة الكانطية بوصفها التعبير اللاشعوري للعصر الحديث ؛ إن النقد الجديد ينفي كل استمرارية مع هذا القول المضاد ، على انه يقع فيه : « لم يعد الامر يتصل باكمال مشروع الحداثة (هابرماس) ، ان ما يجب القيام به هو مراجعته . او لم تبق الانوار هكذا بلا اكمال ، انها ببساطة لم تخرج من احكامها

---

(1) H. et G. Bohme, Das Andere der Vernunft, Francfort 1983, p. 326.

(١) ارجع الى استطرادنا عن ديريدا ينبغي ملاحظة اننا نجد في اضطراب ديريدا ، في شخص جان — لوك . نانسي ، سلفاً للاخوين بوم الذي كتب ، في ١٩٧٦ ، كتاب (Le Discours de La Syncope) — باريس ، حيث صار اسلوب كانط وبدنه فريسة النزعة الى التفكيك منذ ذلك الحين .

المسبقة(١) » . ان ابتغاء مراجعة الانوار بوساطة الانوار ، هو بالضبط ، ما جمع ، منذ الساعة الاولى ، نقديات كانط ، وشيلر ، شليغل ، فيخته وحلقة توبنجن . لنتابع قراءتنا : « ان فلسفة كانط بُنِيَت بوصفها مشروع انفصالياً .ولكن لم يُذْكَر شيء عن واقع كون رسم الحدود سيرورة ديناميكية ،وان العقل انسحب الى ارض ثابتة بالتحديد ليهجر آخره ، وان الانفصال يعني الانغلاق وطرد الآخر » .رأينا في الفصل II ، كيف كان هيجل مع شيلينغ وهولدرلين ، يعانون ، بوصفها استفزازات من العمليات الفاصلة لفلسفة التفكر التي كانت تعارض بين الايمان والمعرفة ، بين اللامتناهي والمتناهي ، والتي كانت تفصل بين الروح (Esprit)والطبيعة، بين ملكة الفهم والحساسية، بين الواجب والميل، وكيف طرد(هيجل)من الطبيعة الجوانية والخارجية حتى في ماكان يسميه « الوضعيات » (positivités)ـالتي تشهد على جوانب الانهيار في الاخلاق الاجتماعية التي تمس الحياة السياسية والحياة الخاصة اليومية — آثار هذا الاستلاب الذي كان يقع فيه عقل ذاتي رُفِع الى مرتبة المطلق: لقد رأى هيجل جيدا ان الحاجة الى الفلسفة تنجم مباشرة عن اختفاء قوة التوحيد من حياة بني البشر . وهكذا ، لم يشرح الحدود الفاصلة التي رسمها العقل المتمركز على الذات بوصفها استبعادات، بل بوصفها انشطارات ،واذن طالَب الفلسفة بأن تصل الى كلية « تضم في ذاتها » العقل الذاتي وآخره: وبهذا يشلك مؤلفوناحين يتابعون بقولهم : غير ان العقل يظل ممتنعا على الفهم مادام لا يفكر في الوقت ذاته

(1) H. el G. Bohme, op. cit., p. 11 .

في آخره (فيما يتصف به مما يتعذر تجاوزه).وبالفعل يخطيء العقل فيما يخصه،وان يعتبر نفسه بوصفه«الكل»(هيجل) أو يزعم احاطته «بالكل» .

ذلك هو الاعتراض الذي وجهه ، في زمانهم ، الهيجليون الشباب إلى معلمهم . لقد رفعوا ضد الروح المطلق (Esprit absolu) قضيـــة ينبغي في نتيجتهـــا إعادة الاعتبار إلى آخر العقل (l'autre de la raison) داخل حقه الخاص . لقد صدر مفهوم «عقل –في– موقع» يعرّف صلته بتاريخية العصر عن هذا المشروع الذي يبتغي ازاحة التصعيد بوقائعية الطبيعة الخارجية،للذاتية المنفكة التمركز للطبيعة الجوانية ، والوجود المادي للمجتمع ،لا بالتضمن أو الاستبعاد، بل ببراكسيس يتخيل ويشكل القوى الاساسية ، ويصاغ وفقاً لشروط محددة « لم يختَرها بنفسه » . ويُقدَّم المجتمع بوصفه براكسيس يتجسد فيه العقل . يتم هذا البراكسيس داخل الزمن التاريخي براكسيس يقوم بالوساطة ، بين الطبيعة الذاتية للافراد مع حاجاتهم من جهة ، وبين طبيعة مموضعة في العمل في داخل الافق الذي تشكله الطبيعة المحيطة،الكونيةمن جهة اخرى . هذا البراكيس الاجتماعي هو المكان حيث يحقق العقل في بعده التاريخي،والمتجسد بشكل مادي في مجابهته للطبيعة الخارجية ، يحقق الوساطة العيانية مع آخره . يرتبط نجاح هذا البراكسيس الوسيط ببنيته الداخلية ، كما يرتبط بدرجة الانشطار واحتمال المصالحة الموجودة في الحياة المؤسّسة اجتماعيا . ان ما كان يسمى ، عند شيلر وهيجل نظام الانانية أو الكلية الاخلاقية المنشطرة يتحول،عند ماركس،الى مجتمع منقسم الى طبقات .كما عند شيلر ، وكما عند هيجل الشاب ، انه ، بشكل نهائي القوة الجامعة –

أي قوة التضامن ، القادرة على تأسيس جماعة ــ الملازمة لتعاون وحياة مشتركة غير مستلبة ،التي تُميل الميزان لصالح عقل متجسد في البراكسيس الاجتماعي ويتصالح مع التاريخ ومع الطبيعة . ان المجتمع المنقسم ذاته يدفع الى قهر الموت ، وسهمدة الوعي التاريخي ، واخضاع كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية .

في سياق تاريخ العقل ، تفصل فلسفة البراكسيس لدى ماركس الشباب ــ الفصل الذي يمنحها معناها ــ النموذج الهيجلي لانشطار مفهوم « تضمني » العقل يضم اليه آخَر العقل. يبقى ان العقل كما يفهم ذاته بوصفه عقلا متناهياً في فلسفة البراكسيس ــ على شكل نظرية نقدية للمجتمع المتجلي مادياً بالأشكال البورجوازية للتبادل ــ يبقى مرتبطاً بعقل « شامل » ، بقدر ما يعرف أن معرفة الحدود التاريخية للعقل المتمركز على الذات ستكون مستحيلة عليه إن لم يتجاوزها العقل المتمركز على الذات ــ. ان من يتمسك باصرار بنموذج الاستبعاد ينفصل بالضرورة عن الاكتشاف الهيجلي الذي لم يكن يطلب افتراض جعل الروح مطلقاً، كما تمكن ملاحظة ذلك لدى ماركس . بالانطلاق من منظور مقيد بهذه الدرجة لا يمكننا بالضرورة الاالعثور ثانية ، مرة أخرى ، ما يظهر بوصفه التشويه الفطري للنظرية بعد الهيجلية،« هناك حيث نُقِد العقل بوصفه عقلا اداتياً ، قامعاً ومحدوداً ، وبشكل خاص عند هوركيمر وادورنو . فنقدهما يتقدم على الدوام باسم عقل مجاوز ، وبالمناسبة باسم عقل علوي يُقَرّ له بما كان يُمْنَع عن العقل الفعلي،اي انه يدعي الكلية : العقل العلوي لا وجود له . كان علينا ان نحتفظ من فرويد ،

وايضاً من نيتشه، بان العقل لا يوجد بدون آخَره الذي يجعله، ضرورياً من زاوية وظيفية (١) » .

بتأكيدهما ذلك ، يذكّر الاخوان بوم بالنص حيث وضع نيتشه النقد الشامل للعقل من قَبْل بعودته الى الارث الرومانسي،وبمعارضته لبرنامج عقل جدلي (دياليكتيكي) . ما كان لجدلية العقل ان تفقد كل حظ بالتحقق الا اذا حرمت من كل سلطة متعالية وانه في وهم استقلالها العاجز ، تبقى في الحدود التي وضعها كانط لملكة الفهم وللدولة العقلانية : « ان لا يدين لشيء ولا لشخص آخر غير ذاته ، ذلكم هو المثل الاعلى للذات العاقلة ووهمها(٢)» على العقل ان يقدم عن ماهيته الخاصة الصورة النرجسية لسلطة موحِّدة(Identitaire)لا ترى في كل ما يحيط بها اشياء تكرسها لخدمتها وحسب ، بل ايضاً ليس لها من الشمولية سوى الظاهر ومهمتها الوحيدة هي تأكيد ذاتها ونموها ، حتى يتسنى لاخرها ، من جانبه ان ينظر اليه بوصفه قوة عفوية ،مؤسِّسة للوجود(Etre)،خلاقة بقدر ما هي حيوية وممتنعة،ولا تتألق بأي نار من نيران العقل . ولا يوجد سوى العقل المختزل في ملكة الفهم ، وفي الفاعلية الغائية بوصفه ملكة ذاتية ، يقابل صورة عقل « استبعادي » لا ينِي عن النمو المنتصر ، مقتلعاً جذوره أكثر فأكثر وعلى الدوام حتى ، وبعد أن يجف ، يرجع الى عنف اصله المغاير والمتوارى. ان ديناميكية التدمير الذاتي ، التي يفترض ان يعبر سر جدلية العقل عن نفسه فيها . لا يسعها ان تعمل الا اذا لم يكن بوسع العقل ان يولّد من ذاته شيئاً

(1) H. et G. Bohme, Das Andere der Vernunft, op. cit. p.18.
(2) H. et G, Bohme, Das Andere der Vernunft, op. cit., p. 19 .

آخر غير هذه السلطة العارية تسعى بمجابهتها لتمثل هذا الحل الآخر الذي يشكله الزام بلا إكراه للانتساب الى افضل وجهة نظر .

ان هذا الالزام المحاجج هو الذي يفسر التسوية القاسية التي قادت الى اجرائها على معمار العقل قراءة لكانط استوحيت من نيتشه ؛ وهكذا عليها قطع الصلة بين « نقد العقل الخالص » و « نقد العقل العملي » من جهة ، وبين « نقد ملكة الحكم» من جهة اخرى ، كيما يتسنى صهر الاثنين في نظرية طبيعة مستلبة ، خارجية ، وصهر الثالثة في نظرية سيطرة على الطبيعة الجوانية(١) .

بينما يشير « نموذج العقل المنشطر » الى البراكسيس الاجتماعي المتضامن بوصفه مرتسم عقل تاريخي في موقع ، حيث تنسج معا خيوط الطبيعة الخارجية ، والطبيعة الجوانية والمجتمع ، نفسه هذا الحيز المفتوح باليوتوبيا (بالطوباوية) ، سيجد نفسه ، اذا ما رجعنا الى « نموذج العقل الاستبعادي» عرضة لغزو كامل من قبل عقل غير مصالح تردّى إلى

(١) هناك حيث يتطلع شيلر وهيجل ، الاول للفكرة الاخلاقية للتشريع الذاتي في مجتمع متصالح بوساطة الجماليات ، الاخر لكلية الحياة الاخلاقية لا يرى الاخوان بوم في الاستقلالية الاخلاقية سوى عمل السلطة الانضباطية : « لئن اردنا التدليل ، بواسطة النماذج الاجتماعية على الاجراء القضائي الداخلي الذي باسم القانون الاخلاقي ، المنظم بالمبادىء ، علينا عندئذ اما الرجوع الى امتحان الوجدان لدى البروتستانت ، الذي طبق على خصوصية الانسان العميقة نموذج التفتيش Inquisition الكبير أو ، بأفضل من ذلك ، انعكاسه حتى اليوم في قاعات الاستجواب ذات الطراوة الصحية أو في الخراسانات المزدوجة بالتقنيات المعلوماتية ، الانيقة الصامتة للشرطة – بعد الآن بالتضامن مع العلم – التي يتجسد مثلها الاعلى في الامر القطعي – الاستقصاء والضبط المحكم لكل ما هو خاص وعاص ، الى اعمق ما في الانسان » في :

H. et G. Bohme, Das Andere der Vernunft, op. cit., p. 346.

سلطة عارية . في مثل هذا المنظور ، يقتصر البراكسيس الاجتماعي على كونه مسرحاً حيث لا تني السلطة الانضباطية عن اختبار اخراجاتها الاخيرة ، مسرح حيث يسود ، تعسفياً ، عقل ينكر عليه بلوغ شروطه بدون ان يتعرض للضغط وفي سيادته المزعومة ، يضحّي العقل المتحد بالذاتية ، العوبة القوى التي تمارس عليه ، بشكل مباشر وميكانيكي ان جاز التعبير . يضحّي معاً بالطبيعة الخارجية وبالطبيعة الجوانية بوصفهما مستبعدين وقد صارتا شيئاً .

ان آخر (L'autre) ذاتية تُنَصِّب نفسها بوصفها مطلقاً ، ليس بعد الآن كلية منشطرة — واذن ما عاد اولا ما يعبر عن ذاته في عنف ثأري ، في الصفة المصيرية للسببية التي تشرف على العلاقات التواصلية المشوّهة ؛ ولا ثانياً ما ينتهي ، عبر الالم الذي يولده التغيير الاجتماعي ، في الطبيعة المستلبة ، الداخلية والخارجية . في نموذج الاستبعاد؛ تكون البنية المعقدة التي تدل على عقل ذاتي منشطر اجتماعيا وبهذا ذاته منتزع من طبيعة ، مجردة من التمايز (dédifférencié) بشكل فريد : « ان آخر العقل ، هو الطبيعة ، البدن الانساني ، التخييل ، الرغبة ، المشاعر — أو ، بتعبير افضل ، كل هذا معاً بقدر ما عجز العقل عن احتواءه(١).»انها مباشرة القوى الحية لطبيعة ذاتية مبعدة ومقهورة ؛ هذه الظواهر — الحلم ، التخييل ، الجنون ، هياج العربدة ، الانخطاف — هي تلك التي اعادت الرومانسية اكتشافها ؛ انها التجارب الفنية ، المتمركزة على البدن ، لذاتية انفكّ تمركزها ، تقوم مقام« آخَر »العقل. وحقاً كانت رومانسية يينا (Iena) تريد ان تجعل من الفن مؤسسة

(1) H. et G. Bohme. op. cit., p. 13.

عامة توجد في قلب الحياة الاجتماعية ، على شكل ميتولوجيا جديدة ؛ كانت تريد ان تجعل من الانفعال المنبعث من الفن مكافئا للسلطة الموحِّدة (والجامعة) في الدين . كان لابد من انتظار نيتشه حتى تنقل هذه الطاقة الانفعالية الى ما وراء المجتمع الحديث والى ما وراء التاريخ عموماً . انها تخفية الاصل الحديث للتجارب الجمالية والمزاودة عليها من قبل الطليعة .

ان التنميق الذي يجعل من الطاقة الانفعالية «آخَر» العقل يجعله معاً سراً ولقباً ، ذلك لانه يتجلى بوصفه وجوداً ، مغايراً أو بوصفه سلطة — بقول آخر ، تحت اسم آخر . ان الطبيعة الكونية للميتافيزيقا ولإلٰه الفلاسفة تتظلل لتصير تذكُّر ، تذكُّر مؤثر لذات هجرها الدين والميتافيزيقا . بتعبير آخر ، النظام الذي تحررت منه الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية بتشكلها غير المستتاب ، لم يعد يظهر الا في ماضٍ لم ينته ؛ فهو الاصل الأقدم للميتافيزيقا عند هيدجر ؛ ومغامرة علم الأصول الأقدم للعلوم الانسانية ، عند فوكو — أو ايضاً في الالفاظ الدارجة شيء مثل هذا : « مفصونة عن البدن الذي كان يمكن لامكاناته الليبيدية ان تسهم بتكوين صور السعادة ؛ معصولة عن طبيعة رؤوم كانت تضم الصورة (Imago) القديمة الكلية متناضحة وحماية مرضعة ؛ مفصولة عن الانثوي ، الذي كان ينتمي الاتحاد به ا صور السعادة الاصلية — لم تنتج فلسفة العقل المجردة من الصور سوى الوعي الجليل لتفوق مبدئي للمعقول على الطبيعة ، على ما هو دنيء في البدن وفي المرأة (...) . لقد اسبغت الفلاسفة على العقل قدرة

كلية (omnipotence) ، كاملة ولا متناهية في صيرورة اختفت مقابلها صلة البنوة المفقودة مع الطبيعة (١) » .

ان توجيه الذات الحديثة هكذا إلى تذكّر اصولها، يسمح لنا، في اقله ، باقامة الصلة مع الاجابة التي يمكن تقديمها عن هذا السؤال الذي لا يحاول النيتشويون الاكثر تماسكا التخلص منه . مادام آخر العقل — ايا كان الاسم الذي نلفه به سيغذي قولا سرديا ، وما دامت هذه الحقيقة الغريبة عن الفكر النظري تظهر ، بلا تحفظات اخرى ، بمثابة اسم وارد في دروس في تاريخ العلوم أو تاريخ الفلسفة ، فان البراعة لن تكفي لتعويض تردي المستوى الذي ما انفك ، بعد كانط ، يؤثر في نقد العقل . عند هيدجر ، وعند فوكو ، لم تعد الطبيعة الذاتية بديل هذا الآخر للعقل ذلك انه ما عاد بالامكان اعلانها بوصفها كذلك مذ ذاك سواء كانت لا شعوراً فرديا أو جماعيا — حسبما نتبنى مصطلحات فرويد ، أو يونغ ، أو لاكان ، أو ليفي — ستروس — تتكيف بصورة عامة ؛ مع « أي قول علمي . هيدجر وفوكو يريدان تقديم « قول مستقل » — أكان ذلك في شكل تذكر او في شكل علم نَسَب — يزعم انه يُجْري « خارج » افق العقل ، دون ان يكون مع ذلك لا عقلانيا بشكل كلي .

يُزْعَم امكان نقد العقل باشكاله التاريخية انطلاقا من منظور ما يستبعده ، بتعبير آخر انطلاقا من منظور آخره ؛ يقتضي الامر عندئذ عمل تفكر ذاتي اخير حيث يمكن للعقل تجاوز ذاته ، أي عمل عقل

---

(1) H. et G. Bohme, Das Andere der Vernunft, op. cit., p. 23.

حيث سيتعلق الامر ، عبر آخر العقل بشكل مكان المضاف اليه الذاتي .
انها الذاتية بوصفها مرجعا ذاتيا للذات العارفة والعاملة تجد نفسها مرمزة (symbolisée) في الخاصة الثنائية للعلاقة ذاتية التفكر . الشكل لا يتغير ،ومع ذلك من المفترض ان لا تظهر الذاتية الا في مكان الشيء توجد هنا مفارقة حيث يتكيف هيدجر وفوكو بشكل مماثل ، على المستوى البنيوي ، « بتوليد » مغاير (المختلف) العقل (l'hétérogène de la raison) انطلاقا من درب حيث يثير العقل منفاه وحيث ينسحب من ارضه . علينا ان نفهم هذه العملية بمثابة اسلوب في نزع القناع بالتضاد (a contrario) عن تأليه ذاتي تمارسه الذاتية في الوقت نفسه ، تألية ذاتي تخفيه عن نفسها . وبهذا تهب نفسها صفات تستعيرها من مفاهيم الميتافيزيقا الدينية ومن نظامها المنهدم . ينجم بالتضاد هذا« الآخَر » المطلوب المغاير للعقل ، وبوصفه مغايرا يستمر مع ذلك في الرجوع اليه (الى العقل) انطلاقاً من عملية جذرية تجعل المطلق متناهيا ، هذا المطلق الذي حلت الذاتية مكانه خطأً . اختار هيدجر كما رأينا ذلك ، الزمن بوصفه بعدا لعملية جعل المطلق متناهياً ، انه يتصور آخر للعقل بمثابة قوة اصلية ، مغفلة ، تتفتت في المجرى الزمني . أما فوكو ، فقد اختار ما يتكثف مكانيا في تجربة البدن . فهو يتصور آخر العقل بمثابة منبع مغفل تستقر عبره السلطة في التفاعلات البدنية .

رأينا ان هيدجر وفوكو ، بتكيفهما هكذا مع المفارقة ، لم يتوصلا البتة الى حلها ، وانسحبت المفارقة الى الوضع الخاص للقول الاستثنائي . وكما ينتمي التذكر للوجود المضلَّل ، ينتمي علم النسب للسلطة : من

المفترض ان يمنح التذكر ممراً مفضلاً الى الحقيقة المدفونة تحت الميتافيزيقا، وعلى علم النسب ، كما يبدو ان يحل مكان العلوم الانسانية المنهارة ، وبينما صمت هيدجر عن طبيعة امتيازه – بشكل اننا لا نعرف حقاً كيف نقيّم بكل بساطة نوع فلسفته الاخيرة – اما فوكو فهو حتى النهاية ينتج مؤلفاته مع وعيه لعجزه عن ايجاد مخرج من المعضلات المنهجية التي كان عليه مجابهتها . .

III

باستخدامه المجاز المكاني لعقل تضمني واستبعادي (متضمِّن ومستبعِد)، يكشف نقد العقل الذي يدعي الكلية عن بقية تعلق بمستبقات فلسفة الذات . بتلك الذات التي كان يريد التخلص منها ؛ انه عقل واحد نعيره مقدرة المفاتيح التي يمكنها التضمن أو الاستبعاد ولهذا يقترن الداخلي والخارجي بالسلطة والخضوع – ومن ينتصر على العقل المستبد يتحد بفتح ابواب السجن والارتياح الكريم في حرية بلا حدود . بمقدار ما يظل العقل الصورة المقلوبة لعقل مستبد . ان نكران الذات ، واللامبالاة يظلان مرتبطين بارادة التنظيم كما يظل تبجح السلطة المضادة مرتبطاً بالمعاملات السيئة التي تمارسها السلطة . لن يكون بالامكان التخلص من مفاهيم فلسفة الذات ومن الايضاح المؤثر لطبوغرافيتها بالبحث ، ماوراء نموذج فلسفة الوعي ، والابتعاد عن كل النماذج والالتجاء الى فرْجة ما بعد – الحداثة .

منذ رومانسية بينما ما انفكوا عن نداء التجارب الحدية ، الصوفية والجمالية على السواء ليقدموا للذات وسائل لتجاوز ذاتها في الانخطاف . لقد أحرق الصوفي عينيه في ضوء المطاق وأغلقهما، اما الجمالي المندفع فقد ضاع من ذاته في الطيش ودوار الصدمة.ومن الجانبين، يفلت منبع الانفعال من كل تحديد . وفي غياب التحديد لم يبق مرئياً الاظل النموذج المرفوض — محيط ما خضع للتفكيك . في تلك الكوكبة التي تبدأ من نيتشه لتصل الى هيدجر وفوكو ينمو استعداد ليقظة بلا موضوع ، تتكون في اطارها ثقافات دنيا (sous culture) تمنح السلام بطقوس لا موضوع لها ، وتبقى في اليقظة توتراً متحمساً قبالة حقائق مقبلة تظل بلا تحديد . ان اللعب بالانخطاف من الهام ديني أو جمالي ، انما هو لعب مضحك سينتقي بالافضلية جمهوره من جماعة المثقفين ، لانهم ايضاً الاكثر استعداداً للقيام بالتضحية بالعقل على مذبح حاجاتهم للتوجيه (Sacrificium intellectus) .

ولكن مرة أخرى ، لا يفقد نموذج من قوته الا بمقدار ما يقوم « آخر » بنفيه ، بشكل «محدد» آي بمقدار ما يقوم آخر بالانتقاص منه بشكل يمكن الحكم عليه بانه « سديد » ؛ ان نموذج فلسفة الوعي لا يمكنه السقوط لمجرد الانتقاص لرؤية اختفاء الذات. لا يمكن لعمل التفكيك — مهما كان مندفعاً — ان يحصل على نتائج قابلة للتحديد الا بدءاً من اللحظة حيث يحل مكان نموذج وعي الذات ، المرجع الذاتي لذات تعرف وتعمل في العزلة ، نموذج آخر — بالمناسبة نموذج التفاهم ، أي العلاقة بين الذوات بين الافراد الذين،دُمجوا اجتماعياً عبر التواصل يعترف كل منهم بالآخر.فقط بدءاً من هذا يتجلى نقد هذا الفكر المنظم الذي

ينميه عقل متمركز على الذات ، على صورة « محددة » — أي على صورة نقد « التمركز على العقل » (logocentrisme) في الغرب ، نقد لا يشخص فيض العقل بل الافتقار الشديد للعقل . وبدلا من أن يخدع (النقد) الحداثة ، يتناول ثانية وبجهد جديد القول — المضاد الملازم لها ليبعده عن منطقة جبهة ، لا مخرج لها ، تشهد تعارض نيتشه وهيجل.يتخلى هذا النقد عن غلواء اصولية في الانسحاب نحو البدايات القديمة ، أنه يفضل تحرير قوة التمرد التي يخفيها الفكر الحديث ذاته ، لتوظيفها ضد النموذج الذي فرضه ديكارت ثم كانط : نموذج فلسفة الوعي .

ان النقد الذي يوجهه النيتشويون ضد امتيازات العقل (اللوغوس) في الغرب يعمل على نحو مدمّر . انه يبين ان الذات ، بوصفها تتكلم ، وتعمل وهي موثقة الى جسدها ليست ربة دارها ، ومع ذلك هذا ما يقودها الى خاتمة تقول ان الذات التي تضع ذاتها في المعرفة ترتبط ، في الحقيقة ، بحدث أولي ، مغفل ، وما بين ذاتي — يدعي اما مصير الوجود ، واما صدفة التكوين البنيوي ، واما ايضاً السلطة المنتجة لشكل نظري . ان العقل المستند للذات يظهر اذن بمثابة خيبة تخصص أخفق ، كانت نتائجه على مقياس ضلالاته . ان التوقع الذي تولده هذه التحليلات بعد — النتشوية يحتفظ دائماً بهذه الصفة ذاتها ، المصنوعة من لا تحديدية مفعمة بالامل : لكن ذات يوم ، حين يدمر حصن العقل المتمركز على الذات ، فان اللوغوس — الذي اتحد زمناً طويلا — مع جوانية هي معاً خاوية من الداخل وهجومية من الخارج جوانية كانت تأخذ مكانها في ظل السلطة — : اذن سينهار هذا اللوغوس ، (العقل) هو ايضاً ،

كما ينهار قصر من الورق . وسيكون عليه عندئذ الانصياع لاخره اياً كان .

ثمة نقد آخر ، أقل مأساوية يمكن التحقق منه ، للامتيازات التي يمنحها الغرب للوغوس (العقل) ينطلق من اللوغوس ذاته ، بوصفه مستقلا عن اللسان ، شمولياً وبلا جسد (acorporel) : انه (النقد) يتناول ، من جانب ، التفاهم بين الذوات بوصفه « الغاية » (Telos) المحايثة للتواصل المتحقق في اللسان الدارج ، ويتصور ، من جانب آخر ، الفكر الغربي على اللوغوس ، الذي يبلغ اوجه في فلسفة الوعي كما التقلص والالتواء المنهجيين بطاقة موجودة في الممارسة التواصلية اليومية التي تظل ، على انها دائماً متحققة بالفعل تظل ما يُرْتجى بشكل اصطفائي . مادام ، من أجل فهم الغرب ، تعريف الانسان في علاقته بالعالم يعني منحه الامتياز الخاص للقاء الموجود ، ومعرفة الأشياء ومعالجتها ، وصوغ عبارات صحيحة وتحقيق مقاصد ، سيبقى العقل، على المستوى الاونطولوجي كما على مستوى الابستمولوجيا ومستوى تحليل اللسان ، محدوداً ببعد واحد من ابعاده . وعندئذ ، بالفعل تقلص علاقة الانسان بالعالم بالنزعة المعرفية المغالية(cognitivisme) — وهذا على المستوى الاونطولوجي — لعالم الموجود بمجمله (بوصفه كلية الاشياء التي يمكن تصورها واحوال الشيء الموجودة) ، وتقلص ، على المستوى الابستمولوجي ، لملكة معرفة أو تنظيم — وفقاً لعقلانية غائية — الاحوال الموجودة ؛ ويقلص على المستوى الدلالي الى مجرد القاء اقوال عن الوقائع تستخدمها قضايا توكيدية الا انها لا تجيز اي مطلب مصداقية آخر سوى مطلب الحقيقة في الحكم الجاهز داخلياً : (disponible foro interno) .

في فلسفة اللغة، اقتصر هذا التمركز على العقل — من افلاطون الى بوبر (Popper) — على التأكيد بأن الوظيفة اللسانية وحدها (دون غيرها) التي تسعى الى تصوير احوال الشيء ، احوال كانت حكراً على الانسان . اذا كان الانسان يشترك مع الحيوان في وظائف النداء والتعبير (حسب بوهلر) فان الوظيفة التصويرية وحدها (دون غيرها) يفترض فيها تكوين العقل(١) . ومقابل هذا تعلمنا بديهيات علم السلوك (الايتولوجيا Ethologie) الاكثر حداثة ، بشكل خاص التجارب التي تتناول التعلم ، الذي يستخلصه الشمبانزي اصطناعياً من اللسان تعلمنا بأن ليس استخدام الجمل بذاته، بل وحسب « الاستعمال التواصلي » للغة مترابطة في قضايا خاصة بشكل حياتنا الاجتماعية — الثقافية والمكونة لمرحلة اعادة انتاج اجتماعي بشكل خاص للحياة . من زاوية فلسفة اللغة ، الاصل المشترك والقيمة المشتركة (covalenee) الاساسية للوظائف الثلاث للسان تظهر ، مذ نتخلى عن المستوى التحليلي للحكم أو للقضية ، ومن أجل مد التحليل لافعال الكلام وتحديداً الاستعمال التواصلي للقضايا . تقدم افعال الكلام بنية تلتقي فيها ثلاثة مكونات ، مكوّن جملي مهمته تصور (أو ذكر) أحوال الشيء ، مكون فعل منطوق (Illocutoire) مهمته عقد علاقات بين الاشخاص ، واخيراً ، مكون لساني ، يعبر عن

---

(1) K. O. Apel, Die Logosauzeichnung der Menschlichen Sprache. Die Philosophische Tragweit der Sprechaktheorie, Francfort 1984, (Inedit)

لمزيد من الاطلاع على نظرية اللسان لكارل بوهلر وعلى الوظائف الثلاث ، ارجع الى دوكرو وتودوروف :

D. Ducrot et T. Todorov, Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage, Paris 1972, pp. 424 — 427.

قصد المتكلم . ان واقع امكان توضيح ، بعون نظرية افعال الكلام ، وظائف اللسان المعقدة ذات العلاقة بهذه المجالات الثلاثة ، وهي التصور ، وانشاء علاقات بين شخصيته ، وتعبير تجارب تعاش كل مرة بشكل خاص تفضي الى نتائج هامة ليس وحسب بالنسبة (أ) للدلالة(sémantique) بل ايضاً بالنسبة (ب) للافتراضات الاونطولوجيه للتواصل واخيراً بالنسبة (ج) لمفهوم العقلانية نفسه : سأصل الى هذه النتائج ولكن لن اتناولها الا من الزاوية حيث يكون بامكانها ، بشكل مباشر وسديد ، الاسهام في اعطاء نقد العقل الاداتي وجهة جديدة . (أ) أن دلالية الحقيقة (La sémantique de la vérité) كما نُميّت من قبل فريج (Frege) الى دومت (Dummet) ودافيد سون (Davidson) تنطلق — وذلك على غرار النظرية الهوسرلية في الدلالة — من الفرضية المتمركزة على اللوغوس والقائلة بأن الرجوع الى الحقيقة الذي تفترضه القضايا التوكيدية (كما هون الرجوع غير المباشر الى الحقيقة التي تفترضها القضايا القصدية التي تحيل الى تحقيق قصد) تشكل افضل نقطة انطلاق لتفسير الاسلوب الذي يتحقق به ، بشكل عام التفاهم اللساني . وهكذا تفضي هذه النظرية الى مبدأ يقول باننا نفهم قضية عندما نعرف شروط صحتها : (بشكل مماثل تقتضي ، بالنسبة للقضايا القصدية والقطعية ، معرفة « شروط النجاح(١) » :

ان التثبت على هذه الوظيفة للسان والتي تقوم على وصف الوقائع يمكن تجاوزه مذ تمتد الدلالية الى الذرائعية . كما هي دلالية الحقيقة ،

---

(1) E. Tugendhat, Einfuhrung in die Sprachanalytische Philos ophie, Francfort, 1976 .

تجزم الدلالية الذرائعية بوجود علاقة داخلية وثيقة بين المعنى والمصداقية ، ولكنها لا تحيل هذه المصداقية الى قيمة الحقيقة . استناداً الى الوظائف الاساسية الثلاث للسان ، يمكننا استخلاص ثلاثة جوانب مختلفة للمصداقية يمكن في اطارها رفض كل فعل كلام ابتدائي في مجمله : هكذا يتسنى لمستمع رفض عبارة متحدث بمجملها ، لانه يرفض ، اما « حقيقة » ما أكد في العبارة (أو ايضاً حقيقة الافتراضات الوجودية التي تشرف على مضمون العبارة) ، « صحة » فعل اللسان نظراً للسياق المعياري للصياغة (أو ايضاً شرعية السياق المفترض ذاته) ، واما اخيراً « صدق » القصد الذي عبر عنه المتحدث (أي التطابق المفترض بين ما اراد قوله وبين ما قاله) ، ان العلاقة الداخلية بين المعنى والمصداقية ينطبق ، نتيجة لذلك ، على « كل سلم » الدلالات اللسانية — وليس وحسب على دلالة التعبيرات التي يمكن اعادتها بشكل قضايا توكيدية . ان وجوب معرفة الشروط حيث يمكن اعتبارها صحيحة من أجل فهم معناها ذلك ما يصح لا على الافعال التقريرية وحسب ، بل ايضاً على اي فعل كلام .(ب) والآن اذا لم تعد افعال الكلام التقريرية وحدها تربط بمطلب مصداقية ويمكن قبولها (أو رفضها) بوصفها صادقة (أو غير صادقة) ، بل يصح هذا ايضاً على افعال الكلام المنظمة والمعبرة ، يتبين عندئذ ان نظام المقولات الاونطولوجية الخاص بفلسفة الوعي (الذي يظل مرجعاً ، حتى بالنسبة للفلسفة التحليلية باستثناء أوستين) يتبين انه بالغ بالضيق ، ان « العالم » الذي كان يمكن للذات الرجوع اليه بواسطة تصوراتها أو قضاياها ، تم تصوره لدى الآن بوصفه كلية الاشياء أو احوال الاشياء الموجودة . ان العالم الموضوعي كان يصح كملحق لكل العبارات

التوكيدية الصحيحة . فاذا ما ادخلنا الآن الصحة المعيارية والصدق الذاتي ، بحق الحقيقة نفسها ، بوصفها مطالب مصداقية يضحي من الضروري ، كما قمنا بذلك بالنسبة للوقائع ، ان تضع في آن واحد مسلمة عالم حيث تتأسس شرعياً العلاقات بين الاشخاص ، وعالم حيث يمكن المطالبة بالتجارب المعاشة الذاتية — بتعبير آخر يجب وضع مسلمة « عالم » ليس فقط « لما هو موضوعي » (والذي نستقبله من موقف الشخص الثالث) ، بل ايضاً مسلمة « عالم » لما هو معياري » (والذي نحس ازاءه ، في موقف المستقبل ، بالالتزام) ، واخيراً « عالم » « لما هو ذاتي » نكشف عنه أو نواريه عن جمهور . من موقف الشخص الاول) . ان المتحدث في كل فعل من أفعال كلامه ، يرجع في آن واحد الى شيء ما يخص العالم الموضوعي وعالم الطائفة الاجتماعية ، والى عالمه الذاتي . ولكن ارث التمركز على اللاوغوس (العقل) يبقى محسوساً في الصعوبة ، الاصطلاحية التي يعاني منها في توسعة المفهوم الاونطولوجي للعالم على هذا النحو .

ينبغي أن نُخْضِع الى توسعة مماثلة التصور الذي بناه هيدجر بشكل خاص ، مبيناً فيه وجود نسيج ملازم للعالم المعاش ، يفسح المجال لجملة الاحالات ويكوِّن ، السياق غير الاشكالي الذي يؤدي الى حدوث التفاهم . وذلك بدون علم المشتركين في التفاهم . من هذا « العالم المعاش » ، لم يعد يستمد المشتركون فقط نماذج تفسيرية يتفق عليها الجميع (المعرفة الخلفية التي تتغذى فيها المضامين الحكْمية(propsitionnels) بل يستمدون منه ايضاً نماذج علائقية موثوقة على المستوى المعياري (اشكال التضامن المفترضة التي تستند اليها الافعال في الفعل المنطوق (Illocutoire) وكفاءات مكتسبة خلال سيرورة التنشئة الاجتماعية (خلفية مقاصد لمتكلم) .

(ج) ان ما نسميه « عقلانية »، هو اولا الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ. وما دامت مقولات فلسفة الوعي تفرض فهم المعرفة بوصفها حصراً معرفة تخص امراً ما موجوداً في العالم الموضوعي ، فان العقلانية تقيس نفسها باسلوب الذات المنعزلة وهي تتوجه وفقاً لمضمون افكارها وعباراتها : يعثر العقل المتمركز على الذات على معاييره العقلانية انطلاقاً من محكّي الحقيقة والنجاح بوصفهما ينظمان العلاقات التي تعقدها ذات عارفة وعاملة مع عالم اشياء ممكنة أو محتملة ، أو احوال شيء وفقاً لغاية ما . وبالمقابل منذ اللحظة حيث نتصور المعرفة بوصفها معرفة يتوسطها التواصل ، عندئذ تقيس المعرفة نفسها بملكة يمتلكها اشخاص يتصفون بالمسؤولية ويشاركون في تفاعل ، توجههم وفقاً لمطالب مصداقية تستند الى اعتراف متبادل بين الذوات . يحدد العقل التواصلي محكات العقلانية وفقاً لاجراءات قائمة على الحجة ترمي الى تكريم مباشر أو غير مباشر ، لاتطلع إلى الحقيقة القائمة على الحكم ، والدقة المعيارية ، والصدق الذاتي واخيراً التماسك الجمالي .

ان ما يمكن استخلاصه من ترابط الاشكال المختلفة للمحاجّة — هو اذن مفهوم اجرائي (procédural) للعقلانية لانه لا يقتصر على دمج البعد العلمي والاخلاقي ، بل ايضاً البعد الجمالي والتعبيري ، يتبين انه اغنى من مفهوم يقدم العقلانية الغائية المفصلة على البعد المعرفي والاداتي . هذا المفهوم هو المكثف الشارح لطاقة العقل الراسية في اساس صدق القول . تذكّر هذه العقلانية التواصلية بالتصورات القديمة عن اللوغوس (العقل) بقدر ما تحمل على مستوى المعاني، الفضيلة التي

يمكن ان يتصف بها قول مصالحة لا اكراه فيها وتأسيس اتفاق عندما يتجاوز هؤلاء الذين يشاركون فيه ، بفضل اتفاق مبرر عقلياً . تصورات كانت تتسم في البداية بتحيز ذاتي . أن العقل التواصلي يعبر عن نفسه في فهم انفك تمركزه على العالم .

(د) من هذه الزاوية، يظهر الامساك، عبر المعرفة والاداتية، بطبيعة وبمجتمع موْضَعيْن (جُعِلا موضوعاً) ، والاستقلالية المتضخمة بالنرجسية (بمعنى توكيد ذات تنصاع للعقلانية الغائية) يظهر كلاهما بوصفهما «لحظات منحرفة» استقلت بالنظر إلى البنى التواصلية للعالم المعاش — أي بالنظر الى ما بين ذوات علاقات التفاهم وعلاقات اعتراف متبادل . ان العقل المتمركز على الذات هو « نتاج انشطار واغتصاب» : اي نتاج سيرورة اجتماعية شهدت ، في مجراها ، احتلال لحظة ادنى منزلة لمكان الكل : لقد وصف هوركيمر وآدورنو ، على غرار فوكو ، سيرورة الذاتية بوصفها تتجاوز قواها وتتشيأ ، وكأنها سيرورة على مستوى التاريخ العام : غير انه لم يلاحظ أي منهم ان هذه السيرورة كانت مسرحاً لسخرية عميقة . وفي الحقيقة كان من الواجب تحرير طاقة العقل داخل التواصل فيما يشكل حداثة العوالم المعاشة كيما يتسنى لها ، بعد افلاتها من قيودها، من الزامات النظم الجزئية — الاقتصادية والادارية — ان ترد على هذه المنطقة الحساسة في الممارسة اليومية ، تعين الدائرة المعرفية والاداتية كيما تأخذ تحت سيطرتها الجوانب المقهورة للعقل العملي : بتعبير آخر ، يعمل نحو التحديث الرأسمالي بحيث « تنتشر وتتغير في الوقت نفسه » طاقة العقل التي يتضمنها التواصل .

يوجد هنا تزامن وتبعية متبادلة مفارقة لسيرورتين لايمكن ادراكهما لا بمقدار ما يتجاوز الخيار الذي يضعه ماكس فيبر عبر التعارض بين العقلانية الصورية (rationalité formelle) والعقلانية الجوهرية (rationalité substantielle) . وبالفعل ، توجد في اساس هذا الخيار فرضية فلك سحر الصور الدينية والميتافيزيقية للعالم تنزع عن العقلانية ، في الوقت ذاته الذي تنزع فيه المضامين التقليدية ، كل امكان في حيازة مضمون وهكذا تجد نفسها محرومة ، بالاضافة الى ذلك ، من أي استعداد يتجاوز التنظيم العقلاني للوسائل بشكل غائي ، ويمارس على العالم تأثيراً مُبَنْيناً . وبالمقابل سألح ، فيما يخصني ، على واقع كون العقل التواصلي ــ على الرغم من صفته الاجرائية الخالصة ، المتخلصة من كل رهان ديني أو ميتافيزيقي . ينخرط دفعة واحدة ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية بواقع كون افعال الفهم المتبادل تلعب دور الية ترمي الى تنسيق العمل . ان الاعمال التواصلية تشكل نسيجاً يتغذى من موارد العالم المعاش وتشكل ، نتيجة لذلك ، « الوسيط » الذي تعيد انطلاقاً منه اشكال الحياة العيانية انتاج ذاتها .

هكذا يتسنى لنظرية الفاعلية التواصلية اعادة بناء التصور الهيجلي للكلية الاخلاقية (مستقلة عن مقدمات فلسفة الوعي)؛انها تفك سحر السببية الممتنعة لمصير سيتميز « بمحايثته الصلبة » عن مصير الوجود . ان الديناميكية الطبيعية الزائفة التي ترافق فكرة كلية تواصلية اصابها الاذى تحتفظ (بشكل مختلف بلا ريب عن هذا « خالد الذكر » الذي نجعل رئيس حدث الوجود أو حدث السلطة) بشيء ما يعود الى مصير « نحن مسؤولون عنه » ــ حتى وأن كان لا مجال لمسألة الخطأ الا بمعنى

بين ذاتي » أي بمعنى حيث يفهم « الخطأ » على انه نتاج لا ارادي لعملية تسوية (توفيق) بشكل ان هؤلاء الذين يعملون على نحو تواصلي ينسبونه الى المسؤولية الجماعية بشكل مستقل عن مسؤوليتهم الفردية . ليس من قبيل الصدفة ان تثير حوادث الانتحار ، عند هؤلاء الذين يعيشونها عن كثب ، نوعاً من الصدمة يمكن القول عنها بأنها تفسح المجال لكي يلمح هؤلاء ، حتى اكثرهم صلابة ، ولو لبضع لحظات ، شيئاً يصدر عن هذا « الانتماء المشترك الذي لا مفر منه » لمثل هذا المصير .

IV

تأخذ هذه السيرورة الدائرية ، حيث يتقاطع العالم المعاش والممارسة التواصلية اليومية ، في نظرية الفاعلية التواصلية ، مكان الوساطة التي كان ماركس والماركسيون الغربيون قد خصصوها للبراكسيس الاجتماعي . في هذا البراكسيس الاجتماعي كان من المفترض أن يقوم العقل بدور الوساطة مع آخَرِه — مستعيناً بموقعه التاريخي ، وتجسده ومجابهته مع الطبيعة — . فاذا كان على الفاعلية التواصلية الآن الاضطلاع بوظائف الوساطة نفسها قد تقع في الاعتقاد ان نظرية الفاعلية التواصلية ، لا تقدم ، على الرغم من كل شيء ، سوى « شكل » من اشكال فلسفة البراكسيس . وبالفعل على الجديدة ، كما على القديمة ، ان تضطلع بالمهمة نفسها ، وهي تصور الممارسة العقلانية بمثابة عقل صار عيانياً داخل التاريخ ، والمجتمع ، في البدن ، وفي اللسان :

تفحصنا عن كثب اسلوب فلسفة البراكسيس في احلالها العمل مكان وعي الذات ، وكيف تعثرت لاحقاً في نموذج الانتاج . وفي حركة الفينومنيولوجيا والانثروبولوجيا « تجددت » عندئذ فاسفة البراكسيس : في هذا الاطار تجد تحت تصرفها الادوات التي تركها هوسرل من أجل تحليل العالم المعاش . ومن جانب آخر عرفت كيف تستفيد من النقد الموجه ضد الانتاجية (produetivisme) الماركسية المغالية . بجعلها نظام (statut) العمل نسبياً تهتم بالمحاولات الاحراجية التي ترمي الى وضع استلاب الروح الذاتية ، والتزمين ، والتنشئة الاجتماعية وتجسد عقل يوجد في علاقات ذات – موضوع « أخرى » : الا ان فلسفة البراكسيس باستعمالها أدوات فكرية استعارتها من الفينومينولوجيا والانثربولوجيا : تتخلى عن اصالتها هناك حيث لا يمكنها ، اباحة ذلك لنفسها ، أي في تعريف البراكسيس بوصفه القيام بوساطة مبنينة عقلانياً . وبالفعل ترجع من جديد الى مقولات تولد الثنائية ، أي فلسفة الذات . هكذا يضفي « التاريخ » وتصنعه ذوات تجد نفسها سلفاً غاطسة ومعدة في السيرورة التاريخية (سارتر ، ويظهر « المجتمع » بوصفه شبكة موضوعية من العلاقات ، أكانت تغطي ، بوصفها نظاماً معيارياً ، الذوات الذين تضمهم في فهم متعالي (شوتز) ، أم انه أقيم من قبل الذوات نفسها ، بمثابة جهاز أداتي داخل صراع الموضعات المتبادلة (كوجيف) ؛ واخيراً تجد الذات نفسها اما متمركزة داخل البدن (ميرلوبونتي) واما ذات علاقة خارجية مع هذا البدن يقودها الى اعتباره موضوعاً (سيناً) بلسنر (Plessner) تلك هي ثنائيات لا يتمكن من مصالحتها فكر مرتبط بفلسفة الذات لن يكون بإمكانه سوى التأرجح ، عاجزاً من قطب الى آخر ، الأمر الذى أدركه فوكو جيداً.

ان المنعطف اللساني لفلسفة البراكسيس ، غير كاف لاجراء تغيير في النموذج . فالذوات المتكلمة هي إما السادة . وإما القائمون على « رعاية » نظامهم اللساني . واما انها تستعمل اللسان لتُبْدع المعنى وكي ينفتح عالمهم لهم بوجوه جديدة ، واما انها تحركت دائماً في دائرة تحول بشكل مستقل عنهم وحيث اللسان محدَّد بالانفتاح على العالم اللسان بوصفه وسيط براكسيس خلاق (كاستورياديس) أو بوصفه حدثاً فارقاً (هيدجر ، ديريدا) .

يمكن لكاستورياديس (Castoriadis) ، بنظريته في المؤسسة التخييلية (imaginaire) ، وبفضل مقاربة تصدر عن فلسفة اللسان ، تتبّع فلسفة البراكسيس باسلوب جريء . لكي يعيد إلى تصور البراكسيس الاجتماعي قوته التفجيرية ومضمونه المعياري ، يتخلى كاستورياديس عن التصور ذي النزعة التعبيرية (expressiviste) للفاعلية لصالح تصور شاعري ــ صانع ــ الفاعلية هي عملية إبداع : لا بداية لها ؛ لاشكال جديدة وفريدة من نوعها بشكل مطلق ، إبداع حيث يفتح كل شكل افق معنى لا نظير له . ان ضمان المضمون العقلي للحداثة ــ وعي الذات ، وتحقيق الذات الاصيل ، والتصميم الذاتي المتضامن ــ مقدم بوصفه قوة تخييلية ، تبدع اللسان : وفي الحقيقة تقع (هذه القوة) على مقربة مريبة من عمليات لا نهاية لها للوجود . وفي نهاية المطاف ، لم يعد يوجد بين « الانشاء » الارادوي (volontariste) و« المصير » القدري سوى فرق بلاغي .

ينقسم المجتمع ، حسبما يرى كاستوريا ديس ، على غرار الذاتية المتعالية ، بين خالق ومخلوق ، وبين مؤسِّس ومؤسَّس مما يتيح للنميص التخييلي

المبدع للمعنى ان ينتثر في تباين الصور اللسانية للعالم . إن هذا الإبداع الاونطولوجي لكليات المعنى — في آن معاً جديدة بشكل مطلق ودائماً مختلفة، وفريدة من نوعها — يحدث كما مصير الوجود؛ فنحن لا نرى كيف يمكن لهذا « العمل الخالق » – (mise en oeuvre demiurgique) للحقائق التاريخية ان ينتقل في « المشروع الثوري » الذي يكوّن العنصر نفسه لبراكسيس الافراد ، بوصفهم يعملون بوعي ، وبوصفهم مستقلين ، وينزعون الى تحقيق ذواتهم . وفي النهاية ، يقاس الاستقلال والتبعية بصدق الشفافية أمام الذات التي يبرهن عليها مجتمع ما ، أي بحقيقة ان مجتمعاً ما لا يغطي أصله التخييلي بإضفاءات فوق — اجتماعية تعرف نفسها بشكل معلن بانها «مؤسِّسة لذاتها ولكن من هو ذات هذه المعرفة ؟ لكي يؤسس حقيقة ضرورة تثوير المجتمع المشيأ ، لا يقترح كاستورياديس سبباً آخر غير القرار الوجودي : « لاننا نريد ذلك » ، مما يقودنا الى ضرورة ان نسأل مجدداً من يمكن أن تكون هذه الـ« نحن » في هذه الارادة الجذرية مذ نعلم أن المخيال الاجتماعي هو الذي «يؤسِّس» الأفراد المندمجين اجتماعياً،وينتهي كاستورياديس كما بدأ زيمل : فيلسوف الحياة(١) .

ههنا نتيجة تصدر عن مفهوم اللسان الذي يستعيره كاستوريا ديس من النظرية التفسيرية (Herméneutcque)، ومن البنيوية: كما قام بذلك ، كل باسلوبه ، هيدجر وديريدا وفوكو . ينطلق كاستوريا ديس من واقع وجود فارق أونطولوجي بين اللسان والأشياء التي يتكلم عنها، وبين الفهم المكوِّن للعالم والدائرة المكوَّنة في داخل هذا العالم: ان هذا الفارق

---

(١) ارجع الى الاستطراد اللاحق عن كاستورياديس .

يعني أن اللسان يفتح لافق المعنى حيث تشرح الذوات العارفة والعاملة احوال الشيء وإذن حيث تلتقي، في آن واحد ، الاشياء والبشر وتحقق تجاربها بالصلة بها ان وظيفة الانفتاح على العالم التي يستعيدها اللسان يفكر فيها بالتشابه مع العمليات المنتجة للوعي المتعالي، ولكن بتجريدها من خاصتها الصورية واللازمنية . ان الصورة اللسانية للعالم هي « قبْلي » عياني وتاريخي ؛ قبْلي يحدد بشكل يتعذر الالتفاف عليه . منظورات تفسيرية تكون ، في آن معاً ، متغيرة ومتصلة بالمضمون . ان الفهم المكون للعالم يتغير ، بشكل خاص ، مستقلا عن التجارب التي يتاح للافراد في هذا العالم، استخلاصها من الظروف التي شرحت في ضوء هذا الفهم المسبق ، بتعبير آخر ، انه يتغير مستقلا عما يتاح لهم « تعلمه » من تعاملهم العملي مع العنصر في داخل هذا العالم : لا يهم كثيراً ان كان يفكر في هذا التحول ما وراء التاريخي لصور العالم بوصفها وجوداً ، فارقاً ، سلطة ، أو تخيل كما لا يهم كثيراً تحميلها دلالات مستعارة من تجربة الخلاص الصوفية، أو من الرعب الجمالي، ومن المعاناة البشرية ، أو من النشوة الخلاقة ، تشترك كل هذه التصورات باسلوب مميز في « مضاعفة » انتاجية اللغة ، بصفتها مكونة للافق ، « النتائج متصلة بممارسة داخل العالم » تشكل ، عبر نظام اللسان ، موضوع حكم اولي اجمالي ، وهكذا يستبعد كل تفاعل بين اللغة بوصفها تفتحاً على العالم وبين سيرورة تعلم في العالم .

من هذه الناحية تميزت فلسفة البراكسيس بشكل دقيق عن كل تنوعات التاريخية اللسانية ؛ انها ، بالفعل ، تتصور الانتاج الاجتماعي بوصفه انتاجاً ذاتياً للنوع ، كما انها ترى في تحولات الطبيعة الخارجية

بالعمل ما يقود الى التغيير الذاتي للطبيعة الداخلية بالتعلم . ان عالم الافكار الذي في ضوئه يفسر المنتجون بوصفهم مندمجين اجتماعياً ، كل مرة الطبيعة كما يجدونها وكما صنعها التاريخ ، يتغير هو ايضاً ، بالترابط مع سيرورة التعلم المرتبطة بفاعلية التحول : هذه النتائج التي تحاول تشكيل العالم ، والبراكسيس في العالم لا تدين بها البتة لتبعية البنية الفوقية للاساس بشكل آلي ، بل لحقيقتين بغاية البساطة : انه عالم الافكار الذي يجعل بعض التفسيرات لطبيعة ما تصير ، على هذا الاساس ، موضوع تعاون اجتماعي ، ولكن عالم الافكار هذا يتأثر بدوره بالسيرورة التي يحركها العمل الاجتماعي . وعلى نقيض التاريخية اللسانية التي تجعل من قدرة اللسان على الانفتاح للعالم قوة قائمة بذاتها ، تعتمد المادية التاريخية ، كما ستعتمد ، في وقت لاحق ، الذرائعية والبنيوية التكوينية ، على علاقة ديالكتيكية بين من جهة ، بنى تصورات العالم — التي تجيز الممارسة داخل العالم عبر فهم أولي للمعنى — ، ومن جهة ثانية ،بين سيرورات التعلم التي تُتَرْجَم في تغير بنى تصورات العالم :

يحيل هذا العمل المتبادل الى علاقة داخلية بين المعنى والمصداقية لا تلغي ، في الحقيقة ، الفرق الذي يوجد بينهما . على المعنى ان لا يهضم المصداقية . لقد وجد هيدجر ، بنوع من قطع الدارة ، الانفتاح لافاق المعنى ،لحقيقة التعابير ذات المعنى ، ولكن لا يتغير مع افق الدلالة الا « الشروط » التي ترأس مصداقية التعبيرات — اما فهم المعنى الذي ينجم عن هذا التحول ، فيما يخصه ، ينبغي ان « يوضع تحت الاختبار » ، في التجربة وفي علاقته مع ما يسوقه افق معناه الى التقائه بعد الآن .

صحيح مع ذلك ان فلسفة البراكسيس لا تفيد من التفوق الذي تمتلكه من هذه الزاوية . وكما رأينا ذلك من قبل ، يقودها نموذج الانتاج الى موارة كل الابعاد التي تظهرها كوكبة المصداقيات التي يقدمها العقل . بالاضافة الى البعد الموصل الى قيمة الحقيقة والى الفعالية . ان ما يتم تعلمه في البراكسيس داخل العالم لا يسعه اذن ان ينفع الا لانتشار القوى المنتجة . لم يعد اذن ممكناً ، بمثل هذه الاستراتيجية التصورية الانتاجية ، تناول المضمون المعياري للحداثة . يمكنها على اكثر تقدير ، خارج كل تبرير ، ان تذكرها لتحاول ، بشكل خاص ، في الممارسة الواشية بالجدلية (للديالكتيكية) سلبية ، ان تحد من العقلانية الغائية ، كما تبدو له وقد انتصبت في كلية جامدة .

انها ايضاً بلا ريب هذه النتيجة المؤسفة التي حدت بكاستور باديس ليجمع ما تتضمنه الاشتراكية من العقل — بوصفها شكلا من الحياة يُفْتَرَض منه إتاحة الاستقلالية والتصميم الذاتي المرافق لها ،مع صانع خلاق للمعنى يتجاوز في آن واحد الفرق معنى — مصداقية وغير ملزم بأي اختبارعلماني لمخلوقاته. ان المنظور الذي ينفتح سيختلف تماماً حين نضع مكان مفهوم البراكسيس ، بصفته عملا ، مفهوم الفاعلية التواصلية . عندئذ يمكننا ، بالاستناد الى كوكبة المصداقيات ، ان نتبين العلاقات المتبادلة الموجودة بين النظم اللسانية المنفتحة على العالم وسيرورات التعلم داخل العالم ؛ إن سيرورات التعلم لم تعد موجهة حصراً عبر سيرورات العمل الاجتماعي — أي ، في نهاية المطاف ، عبر اسلوب (معرفي وأداتي حصراً)الرجوع الى طبيعة مُمَوْضَعة.منذ اللحظة التي نتخلى فيها عن نموذج الانتاج ، يتاح لنا ، بالفعل ، ان نؤكد وجود من اجل

« خزّان » الدلالات بكماله ، علاقة بين المعنى والمصداقية ــ واذن عدم الاقتصار على مقطع من الدلالة يرجع الى التعبيرات اللسانية وحدها والتي تظهر على شكل قضايا توكيدية أو قصدية . في الفاعلية التواصلية ، التي تفترض بالتأكيد، الاستجابة لمزاعم الحقيقة وللفعالية ولكنها تقتضي ايضاً اتخاذ موقف قبول أو رفض امام مزاعم الدقة (Justesse) أو الصدق ــ ، ان الخلفية المعرفية ، المرتبطة بالعالم المعاش ، تخضع ، في مجمل اقسامها ، لاختبار مستمر ، بهذا المقياس اذن يخضع « القبلي » العياني ، الذي يطبع النظم اللسانية المتفتحة على العالم لمراجعة غير مباشرة ، تتم في ضوء الصلة مع دائرة العالم .

لا يعني مثل هذا التصور وجوب قطع الصلة الداخلية الموجودة بين المعنى والمصداقية بعد الآن ، باعطاء الامتياز للجانب الآخر . ان طاقة خلق المعنى ، التي هي اليوم،في الجزء الكبير منها،من اختصاص الكفاءة الفنية تحفظ السمة الطارئة الخاصة بالقوى المجددة الاصلية .

V

أكثر جدية الاعتراض الذي يترجم في الاسئلة التالية : بمفاهيم مثل مفاهيم الفاعلية التواصلية والقوة المتعالية لمزاعم المصداقية الشمولية ألسنا على درب طرد مثالية تتعذر مصالحتها مع المرامي الطبيعية للمادية التاريخية ؟ الا ينقطع عالم معاش ، يفترض فيه انه لا يعيد انتاج ذاته الاعبر وسيط الفاعلية الموجهة نحو التفاهم ، عن سيرورات الحياة المادية ؟ وفي الواقع ، يعيد (هذا العالم المعاش) انتاج ذاته مادياً عبر النتائج التي

تولدها اعمال لها غاياتها يتدخل ، بواسطتها في العالم . هؤلاء الذين ينتمون للعالم المعاش . غير ان هذه الاعمال الاداتية بصفتها تمثل تنفيذ مشروعات ترتبط — عبر التحديدات المشتركة للمواقف ، وعبر سيرورات التفاهم — مشروعات مشتركين آخرين في التفاعل هي اذن متشابكة باعمال تواصلية . وهكذا لئن مررنا من هنا ، فان الحلول المقدمة للمشكلات في دائرة العمل الاجتماعي ترتبط هي ايضاً بالفاعلية الموجهة نحو التفاهم . وعليه تعتمد نظرية الفاعلية التواصلية هي ايضاً ، على واقع ان اعادة الانتاج الرمزي للعالم المعاش مزاوجة بمفعول رجعي باعادة الانتاج المادي .

الا ان الشبهة التي تقوم على فكرة اننا ، بتصورنا فاعلية موجهة وفقاً لمزاعم المصداقية ، نعيد سراً ادخال مثالية عقل خالص ، لا موقع له ، ونبعث ، بشكل جديد ، بين محاولات المتعالي والاختباري ثنائيات يصعب اتقاؤها . الم يكن هامان يلوم كانط على « خالصية » (purisme) العقل ؟

ان عقلاً خالصاً ، لا يسعه ان يكتسي بلباس اللغة الا في وقت لاحق ، لا وجود له . انه ، دفعة واحدة ، عقل يتجسد في شبكات الفاعلية التواصلية وفي بنى العالم المعاش(١) .

بقدر ما تتشابك مشروعات واعمال الممثلين المختلفين عبر استعمال اللغة الموجهة نحو التفاهم في الزمن التاريخي ، وعبر المجال الاجتماعي

---

(١) ادين ل شارل تيلر (Ch. Taylor) بتشجيعه على هذا الدرب . ارجع بعد الآن الى كتاباته :

Philosophieal Papers, Vol. I et II, Cambridge 1985.

فان حقيقة ـ يمكن أن تبقى ضمنية بشكل تام ـ اتخاذ موقف بالقبول أو بالرفض قبالة زعم المصداقية تظهر عندئذ بمثابة وظيفة مفتاحية للمارسة « اليومية » . انه ، بالفعل ، الاتفاق الذي تم الحصول عليه بشكل تواصلي ، والمقدر بمكيال الاعتراف بين الذاتي . بمزاعم المصداقية الذي يجعل ممكناً هذا التشابك للتبادلات الاجتماعية والظروف الناجمة عن العالم المعاش . وحقيقة القول ، تمتلك مزاعم المصداقية وجهاً مزدوجاً : بصفتها مزاعم تتعالى فعلا ، على كل سياق محلي ؛ ولكن ، بقدر ما تقوم مهمتها على تشكيل سند الاتفاق الذي سيكون محرك التنسيق بين المشتركين في التفاعل ، يجب ان يكون ارسالها ممكناً ومعترفاً به في وقائع هنا والآن (Hic et nunc) ان المصداقية الكلية ، تتجاوز في بعدها المتعالي ، كل محلية ، ولكن بوصفها تمتلك قوة الزام تصير مزاعم المصداقية التي تم قبولها هنا والآن دعائم ممارسة يومية « متصلة بالسياق » . بارسال مزاعم المصداقية بشكل متبادل ، بافعال الكلام ، يستند هؤلاء الذين يعملون بشكل تواصلي كل مرة على مخزون من الاسباب القابلة للنقاش . لهذا نلاحظ انه يكمن في السيرورات « الوقائعية » (factuels) للتفاهم ، عنصر يصدر عن « اللامشروط » (inconditionné) ، ذلك ان المصداقية المطالب بها تتميز عن القيمة الاجتماعية التي يغطيها عمل يمارس في الواقع فهي التي تقدم الاساس حين يتصل الامر بترسيخ الاتفاق الفعلي . ان المصداقية المطالب بها للقضايا والمعايير تتعالى على الامكنة والازمنة ـ انها « تلغي المكان والزمان » ـ الا ان المطلب يرسل في كل مرة « هنا والآن » ، اي في ظروف معينة وسيتم قبوله أو رفضه بالنظر الى النتائج الوقائعية التي

يمكن ان تنتج عن العمل . يستعمل آبل (K.O. Apel) صورة : فهو بهذا الخصوص يتحدث عن التقاء جماعات التواصل الفعلية والمثالية(١) .

ان الممارسة التواصلية اليومية . هي ان جاز القول تفكرية بحد ذاتها ، على أنّ المقصود ان « التفكر » لم يعد بعد الآن قضية الذات المعرفية الّتي ، في تحولها الى موضوع . ترجع الى ذاتها . اذ يحل مكان هذا التفكر ، الذي يتم في عزلة سابقة للسان ، تنسيق ، في الفاعلية التواصلية ، لطبقتين : القول والعمل. ذلك ان مطالب المصداقية المرسلة وقائعياً ، تحيل بالفعل الى شكل مباشر ، أو غير مباشر للحجج حيث يمكن اخذها في الحساب أو حتّى وضعها موضع الصدارة . ان النقاش بالحجة الذي تثيره مطالب المصداقية بوصفها افتراضية يمكن ان تعد بمثابة شكل تفكري للفاعلية التواصلية – ذاتية المرجعية تستغني عن المَوْضَعة الّتي تفرضها مقولات فلسفة الذات . انه بالفعل ، على المستوى التفكري ، في المواجهة بين المقترِح والمعارِض يعاد انتاج هذا الشكل الاساسي للعلاقة بين الذاتية الّتي تتوسط على الدوام ، عبر العلاقة الادائية الّتي تنشأ مقابل مُرْسَل اليه المرجع الذاتي للمتكلم . ان صعوبة الانسجام بين المثالي والواقعي ، تظهر ايضاً ، بشكل بالغ الوضوح ، في

---

(1) K. O. Apel, Transformation der Philosphie, Francfort, 1973, T. II, P. 358. en Franç. L' Ethiqueà L'âge de La Science, trad. Lellouche, I. Mittman, C. Bouchindhomme, A. Laks, Lille 1987 .

وأيضاً جوابي لماري هيس (M. Hesse)

in J. B. Thompson ... (éd) Habermas, Critical Debates, Londres 1982 p.276 .

النقاش نفسه . عند الدخول في المحاجة ، يستحيل على المشتركين ان لا يفترضوا بشكل متبادل . بان شروط الموقف المثالي للكلام تلبي بالحدود الدنيا.ومع ذلك فهم يعرفون ان النقاش لا « يُطَهَّر » ابداً بشكل نهائي ، من الدوافع الخفية ومن الزامات العمل . وبقدر ما يستحيل علينا أن « لا نفترض » قولاً « مُطهَّراً » ،بقدر ما علينا معذلك ان نتلاءم مع قول « ملوث » .

في خاتمة فصلي الخامس . اشرت الى ان العلاقة الداخلية بين سياق التبرير وسياق الاكتشاف ، بين القيمة والتكوين ما كانت لتنقطع ابداً بشكل كامل . وفي المرجع الاخير ، يستحيل فصل المهمة التبريرية — واذن نقد مزاعم المصداقية التي تتم من منظور المشارك — عن الملاحظة التكوينية التي تنتهي الى نقد للايديولوجيا — يتم من منظور الشخص الثالث — موجه ضد الخلط بين مطالب المصداقية ومطالب السلطة . ان تاريخ الفلسفة ، منذ افلاطون وديموقريطس محكوم باتجاهين متناقضين . الاول يستخلص ، بلا تحفظ ، في وقت واحد القوة المتعالية للفعل المجرَّد والعنصرُ المحرِّر اللامشروط الموجود في المعقول ، والثاني ، مادي ، يسعى الى نزع القناع عن التطهيرية الخيالية للعقل .

لقد ربط الفكر الجدلي اليه، مقابل هذا الأمر ، خدمات المادية ، لكي يتخلص من هذا الخيار الزائف . على طرد كل عنصر اختباري الى خارج ملكوت الافكار ، لا تكتفي بالاجابة باسلوب لاذع بارجاع منظومات القيم الى السلطات التي تنتصر خلفها . ان نظرية الفاعلية التواصلية ترى ديالكتيك المعرفة والجهل بالاحرى في إطار ديالكتيك وفاق ينجح أو يخفق .

يتعزز العقل التواصلي بقوة التماسك الملازمة للوفاق بين الذوات وفي الاعتراف المتبادل ؛ ويحدد بذلك عالم حياة اجتماعية . وفي وسط مثل هذا العالم ، لا ينفصل اللاعقلاني ، كما هو الجهل لدى بارميندس بالذات ، عن هذه المعرفة التي تتغلب بالحجة على ما هو تافه بكونها ببساطة تأكيداً. لاحقاً لجاكوب بوهم(J. Bohme) واسحق لوريا (I. Luria) يؤكد شيلينغ بحق ، أن الخطأ والجريمة والوهم ليست لا عقلانية بل هي صور (phénotypes) عقل « مقلوب » . فاذا ما أخل بمطلب المصداقية ، والدقة ، والصدق فان ما يتحمل النتائج هو كلية ما تضمه روابط العقل . لا يوجد اي مفر ، ولا يوجد أي خارج ممكن بالنسبة لهؤلاء ، الاقل عدداً ، الذين يلازمون الحقيقة وعليهم ، ان يتميزوا ، كما النهار عن الليل ، عن هؤلاء الاكثر عدداً ، الذين يتقاعسون في ظلمات العمى . ان اقل اخلال بالبنى العقلانية لحياة الجماعة ، التي يطالب بها الجميع ، يخص بالمقدار ذاته كل عضو من اعضاء الجماعة . لم يكن هيجل الشاب يعني غير هذا عندما قال بأن الكلية الاخلاقية قد دُمِّرت بجريمة المخالف وحدها ولا يمكن استعادتها الا اذا توصلنا الى ادراك « كلية » (indivisibilité) الالم الذي يولده الاستلاب . انها الفكرة ذاتها التي توجه كلوس هنريك (K.Heinrich) حين يقابل بين بارميندس وجوناس* .

نجد في فكرة العهد المعقود بين يهوه وشعب اسرائيل ، بذرة جدل الخيانة وقوة الثأر : « احترام العهد مع الله ، هو رمز الاخلاص ، وكسر

م(*) جوناس : واحد من الانبياء الاثنى عشرة في التوراة ، أعيد بالمعجزة إلى الحياة بعد أن أقام ثلاثة أيام في بطن الحوت .

هذا العهد هو رمز الخيانة . ان نبقى مخلصين لله يعني البقاء مخاصين ، عبر الذات والاخرين — وفي كل مجالات الوجود — ، للوجود المحيي نفسه .ويعني انكاره في أي مجال من مجالات الوجود كسر العهد مع الله وخيانه اساسه الخاص (...) . وعليه فان خيانة الاخرين هي في الوقت نفسه خيانة الذات ، ولكنها ايضاً سبب الاحتجاج ضد الخيانة ، وليس الاحتجاج باسمه وحسب بل ايضاً باسم الاخرين (...) . ان فكرة ان كل موجود هو « حليف » محتمل في الكفاح ضد الخيانة — .بمن فيهم هذا الذي يخونني ويخون نفسه — يشكل هذا المكافيء الفريد للاستسلام الرواقي الذي كان بارمينيدس قد صاغه من قبل عندما أنشأ الفاصل بين القلة التي تعرف وحشد الجاهلين.ان مفهوم«الانوار» المألوف لدينا لا يمكن التفكير فيه بدون مفهوم العهد الشامل بالقوة ضد الخيانة(١)».

كان بيرس وميد أول من اعطى ، بشكل نظرية للحقيقة تم الاتفاق عليها ونظرية تواصلية للمجتمع ، وضعا فلسفيا لهذه الفكرة الدينية لجماعة تأسست على العهد . ترتبط نظرية الفاعلية التواصلية بتلك التقاليد الذرائعية . وعلى غرار هيجل الشاب ، مؤلف نص عن الجريمة والعقاب ، تهتدي هي ايضاً بحدس يمكننا ، التعبير عنه بالفاظ العهد القديم هكذا : في عذاب شروطِ الحياة الحقيقية يُحتَضَن ازدواج نجد في اصله جدل الخيانة وقوة الثأر(٢) .

---

(1) K. Heinrich, Versuch uber die Sehwierigkeit nein Zu Sagen Francfort 1964, p. 20 et aussi Parménides und Yonas, Francfort 1966.

(2) H. Brunkhorst, « Kommunicative Vernunft und rachende Gewalt » in Sozialwissenschaftiche, Litteratur— Rundschau 1983, no 8—9 pp. — 34 .

في الحقيقة ، يستحيل ، بشكل دقيق ، ملء هذه الافتراضات القبلية الذرائعية وغير المحتملة دائماً أو غالباً، ننطلق منها مع ذلك في الممارسة التواصلية اليومية ، بل « علينا » الانطلاق فيها — بمعنى الزام متعالي . بهذا المعنى ، تخضع اشكال الحياة الاجتماعية — الثقافية للقيود البنيوية لعقل تواصلي « يُكذّب ويُطالَب به في آن معاً » .

ان العقل الذي يعمل في الفاعلية التواصلية لا يخضع وحسب الى هذه القيود الخارجية والظرفية (situationnel) ان جاز القول : ان شروط امكانه الخاصة ، ملزمه ، بالفعل : على التفرع في ابعاد الزمن التاريخي والحيّز الاجتماعي . والتجارب المتمركزة على البدن . ان احتياطي العقل الذي يواريه العقل يلتبس مع « موارد » عالم معاش خاص في كل مرة. ولكن منذ اللحظة حيث يضطلع العالم المعاش بمهمة المزوِّد بالموارد ، يتصف بصفات معرفة حدسية ، لا يمكن الشك فيها، واجمالية (holiste) لا يمكن جعلها اشكالية بلا حدود — وهي ، من هذه الناحية لا تمثل أي علم بالمعنى الدقيق ، ان هذا التشخيص (concrétion) لافتراضات خلفية ، للتضامنات والمهارات بين الاجتماعية (intrasociaux) يشكل الوزن المكافيء المحافظ الذي يعوض خطر الانقسام الملازم لسيرورات التفاهم التي تتم وفقاً لمطالب المصداقية .

ان العالم المعاش بوصفه خلفية يغذي انطلاقاً منها المشتركون بالتبادل، منها عباراتهم التي يمكنها التوصل إلى اتفاق، مكافيء لما كان يسمح لفلسفة الذات اجراء تركيبها والذي كان يُنسَب الى الوعي بشكل عام. الا ان

العمليات المنتجة لا ترجع ،فيما يخصنا ،إلىشكل التفاهم بل إلى مضمونه المحتمل. وفي هذا المقياس اشكال الحياة « المحسوسة » هي التي تحل مكان الوعي المتعالي الموحَّد. عبر البداهات التي تفرضها الثقافة ، عبر تضامنات الجماعة التي نعيها بحدسنا . وعبر كفاءات — اكتسبت قيمتها بوصفها مهارات — الافراد المندمجين اجتماعياً يقوم العقل الذي يعبر عن نفسه في الفاعلية التواصلية بالوساطة مع ، ممارسات اجتماعية ، ومجموعات خبرات متصلة بالبدن والتي ، كلها معاً ، تتأسس على كلية « خاصة » . ان اشكال الحياة الخاصة — والتي لا تتجلى ابدا الا بالجمع — لا تلتصق ببعضها نظراً إلى « اسلوب الاسرة » وحسب ، فهي تقدم بنى مشتّركة خاصة بالعوالم المعاشة بشكل عام ، غير ان هذه البنى الكلية لا تنطبع في اشكال الحياة الخاصة الا بمرورها عبر وسيط الفاعلية الموجهة نحو التفاهم حيث عليها ان تعيد انتاج ذاتها من خلاله . وهذا ما يفسر ان اوزانها يمكن ان تعزز بمقدار ما تنمو سيرورات التمايز في التاريخ . هنا ايضاً يوجد معاً مفتاح تعقيل العالم المعاش وحقيقة ان طاقة العقل ، المتضمنة في الفاعلية التواصلية تتحقق طوال هذه السيرورة أكثر فأكثر . يوجد هنا اتجاه تاريخي يمكنه تفسير المضمون المعياري لحداثة ما ، مهددة بالتدمير الذاتي ، دون اللجوء الى البناءات المعينة لفلسفة التاريخ .

* * *

استطرادحول التأسيس التخيلي للمجتمع

عند كورنليوس كاستورياديس

لئن لقي ما بعد ــ البنيوية ، استقبالاً مؤيداً ، برفضه جملة اشكال الحياة الحديثة،فان هذا الأمر لم يكن مستقلاً عن الجهود الضائعة الموافق عليها من قبل فلسفة البراكسيس لاعادة صوغ مشروع الحداثة ، من منظور ماركسي . لقد كان الشاب هربرت ماركوزه (H.Marcuse) الأول الذي حاول تجديد فلسفة البراكسيس انطلاقاً من هوسرل ؛وهيدجر لحق به على هذا الدرب سارتر بكتابه « نقد العقل الجدلي » ؛ يحاول كاستوريا ديس في يومنا هذا اعطاء دفع جديد لهذا الاتجاه ، باعطائه نوعاً من المنعطف اللساني . في قلب المقاربات التي ، في تحرك فلسفة البراكسيس ، نمت في منتصف الستينات ــ بشكل اساسي في أوروبا الشرقية (في براغ ، في بودابست ، في زاغرب وبلغراد) والتي كانت في قلب المناقشات التي عقدت ، خلال عقد ، في جامعة كوركولا (Korcula) يشغل عمل كاستوريا ديس موقعاً مركزياً «فهو يشكل المحاولة الأكثر أصالة ، الأكثر طموحاً ، والأكثر تفكراً لمتابعة التفكير في الوساطة المحررة بين الطبيعة ــ الخارجية والداخلية ــ والمجتمع والتاريخ بوصفها « براكسيس » .

ينطلق كاستوريا ديس ، هو ايضاً ، من « التعارض » بين العمل الميت والعمل الحي. ليس بامكان الرأسمالية الا ان « تستثمر الفاعلية الانسانية لدى لدى الأفراد الخاضعين لها في الوقت نفسه تعمل ما بوسعها لانتزاع انسانيتهم(١)». ضمن هذه الشروط، سيقدم التعاون القائم على الادارة الذاتية للعمل نموذجاً لبراكسيس لم تنتزع انسانيته . هذه الفاعلية ، بالمعنى الكامل للكلمة ،، يعرفها كاستوريادس ،، دون أن يتبع مع ذلك درب الاصطناع والتحكم التقني بالأشياء . كما الفاعلية الانعكاسية البسيطة، تمثل الفاعلية الاداتية ، هي ايضاً ، حالة حدية تتعارض، بوصفها فاعلية مستقلة ، مع البراكسيس بقدر ما ليس لها التحديدات الاساسية سواء كانت انعكاسية أو اداتية، فالفاعلية في الحالتين تُرَدُّ إلى سلوكات يمكن توقعها. ان كاستورياديس، مثل ارسطو، يحدّد ما يُعرِّف البراكسيس « غير المقلّص » في أمثلة عن البراكسيس السياسي ، والجمالي ، والطبي ، والتربوي . فهو غاية بذاته ولكن بدون التمكن مع ذلك من توجيهه نحو تنظيم عقلاني للوسائل وفقاً للغايات . انه يتابع مشروعاً ، الا ان المشروع لا يسبق التطبيق كما تسبقه النظرية ؛ وبوصفه استباقاً يمكن تصحيحه وتوسيعه خلال تحققه العملي نفسه ، يحيل البراكسيس ، كل مرة ، الى كلية افعال منجزة وفقاً للحياة؛ وفي الوقت ذاته يصدر عن هذه الكلية «وبوصفها» كلية يفلت البراكسيس من ادراك مُمَوْضِع (objectivant).

(1) C. Castoriadis, L' Institution imaginaire de La société Paris, 1975, p.23

أرقام الصفحات المذكورة في متن النص ترجع إلى هذه الطبيعة .

واخيراً ، يرمي البراكسيس الى تصدير الاستقلال الذي يصدر عنه في الوقت نفسه : « توجد علاقة داخلية بين ما يرمي اليه (نمو الاستقلالية) وبما يرمي اليه (ممارسة هذه الاستقلالية) (...) ؛ واخيراً على انه (البراكسيس) يجري في سياق مشخص يشرطه وان عليه ان يأخذ بعين النظر الشبكة المعقدة للعلاقات السببية التي تجري على ارضه . فليس بامكان البراكسيس اطلاقاً ارجاع اختيار اسلوب عمله الى مجرد حساب ، لا لان هذا الحساب سيكون بالغ الصعوبة ، بل لانه تعريف يجعل العامل الاساسي يفلت منه : « الاستقلال » (P.104) .

يفجر كاستوريا ديس في الحقيقة . المفهوم الارسطالي عندما يجذّر التعريف الذي ينص على ان البراكسيس سيوجه على الدوام نحو الآخر ، كما نحو كائن مستقل ، واضعاً ان لا أحد يبتغي الاستقلال جاداً دون ان يبتغيه«للجميع»(P.147).ان كاستوريا ديس مدين ايضاً للوعي الحديث للزمان بامكانه تعريف البراكسيس بوصفه موجهاً نحو المستقبل ومنتجاً للجديد في آن معاً. باتخاذ المبادرة، يتجاوز هذا الذي يعمل كل التعريفات المعطاة ويتخذ انطلاقة جديدة . فالبراكسيس خلاق بماهيته، فهو ينتج « الاخر الجذري » . الا ان البراكسيس الخلاق بامتياز ، هذا الذي يريد كاستوريا ديس تحريره من اشكال سوء الفهم النظرية ، هو البراكسيس المحرِّر . انه يرمي الى تحويل « المجتمع الراهن الى مجتمع منظم وموجه نحو استقلال الجميع ، ويتم هذا التحليل بالعمل المستقل لبنى الانسان»(P.108)واصلا، يضاف إلى ذلك أن الاهتمام حسبما يرى كاستورياديس نفسه الذي يدفع الى صرغ نظريات عقلانية عن المجتمع . مؤكد أن المشروع الثوري هو الذي يشرف على تحليل ما يحدث في

التاريخ . ولكننا لا نعرف ابداً التاريخ الا بوجودنا فيه وانطلاقاً منه : « ان نقطة الالتقاء القصوى لهذين المشروعين — الفهم والتغيير — لا يمكن ان توجد الا في الحاضر الحي للتاريخ الذي لن يكون حاضراً تاريخياً إن هو لم يتجاوز ذاته نحو مستقبل ينبغي صنعه من اجلنا » (P.229) .

يجدد كاستوريا ديس اذن المفهوم الارسططالي للبراكسيس باستناده الى شرح ذاتي — استلهم من تفسيرية جذرية — للوعي الحديث للزمان ، لكي يستخلص ، ضد الدوغماتية الماركسية ، المعنى الاصلي لسيادة تحرير . بالفعل هذا الشرح الممعن في الفاعلية (activiste) للبراكسيس لا يكاد يتجاوز الموقف الذي اتخذه كارل كورش فيما مضى قبالة اورثوذكسية الاممية الثانية اذا لم يتح لكاستورياديس تطوير فلسفة سياسية ونظرية في المجتمع . ان مشكلته ، من هذا الجانب ، هي بلوغ مفاهيم — السياسي والاجتماعي — التي ، ان جاز القول ، تعمم المعنى النوعي للبراكسيس الثوري . يعير كاستوريا ديس كل انتباهه الى هذه اللحظات التاريخية النادرة حيث ما تزال العجينة التي تكونت منها المؤسسات طرية ، اي على اللحظات المنتجة التي تشهد « تأسيس » « المؤسسات الجديدة » : عن هذا الحاضر ، يزودنا الحاضر الاجتماعي التاريخي بالمثال الساطع الحاد في كل مرة حيث يوجد اندلاع للمجتمع المؤسِّس في المجتمع المؤسَّس ،تدمير ذاتي للمجتمع بوصفه مؤسَّساً من قبل المجتمع بوصفه مؤسِّساً،أي خلق ذاتي لمجتمع آخر مؤسَّس (...) . ان المجتمع ، حتى عندما لا يحقق في الظاهر سوى « الحفاظ على ذاته ، » فانه لا يكون مجتمعاً الا بتغيره الدائب » (P.279) .

يعرض كاستورياديس الحالة النموذجية للسياسي انطلاقاً من الحالة الحدية التي يكونها فعل تأسيس مؤسسة ما ، ويفسر بدوره هذه ، انطلاقاً من افق فني للتجربة ، بوصفه اللحظة الانخطافية التي ، بانفصالها عن الخط المنساب للزمن ، ينشيء شيئاً جديداً بشكل مطلق . انها في نظره ، الوسيلة الوحيدة لاستخلاص النواة المنتجة بشكل اساسي التي تشرف على اعادة انتاج المجتمع . تتصف السيرورة الاجتماعية ، لدى كاستورياديس بانتاج اشكال مختلفة جذرياً، انها توظيف خلاق لذاتها،وعملية خلق دائبة لنماذج جديدة لاتني عن التجسد بشكل نموذجي ومختلف على الدوام في آن واحد ، باختصار ، انها تأسيس ذاتي وتكوين انطولوجي لعوالم جديدة على الدوام . يتصف هذا التصور بارادة توحيد بين هيدجر الاخير وفيخته الاول ، في منظور ماركسي . فلم تعد الذات هي الشكل المؤسِّس ذاتياً، بل المجتمع حيث يمثل ما هو مؤسَّس فهما خلاقاً للعالم، ومعنى مجدِّداً وعالماً جديداً من الدلالات . هذا المعنى الذي ينفتح على العالم ، يسميه كاستوريا ديس المخيال المركزي : مثل مزيج من الدلالات ينتثر من بركان الزمن التاريخي في مؤسسات المجتمع : « ان التاريخ مستحيل ولا يمكن تصوره خارج التخييل المنتج والخلاق ، خارج(...) المخيال الجذري كما يتجلى معاً وبشكل لا يقبل الحل في الصنع التاريخي ، وفي الدستور ، قبل كل عقلانية صريحة لعالم من الدلالات (P.204) . فالمخيال يعرف معاً اسلوب حياة الجماعة ، و« روح شعب » وعصر . يتحدث كاستوريا ديس عن « توظيف اولي للعالم وللذات يقوم به المجتمع ، بمعنى لا « تمليه » العوامل الواقعية لانه هو بالاحرى الذي يسبغ على هذه العوامل الواقعية اهميتها ، ومكانتها في العالم الذي يكونه هذا المجتمع» (P.179) .

في الحقيقة . يرتبط كل ما يأتي لاحقاً بالاسلوب الذي يفكر فيه كاستوريا ديس بالتماسك بين المجتمع بوصفه تأسيساً لعالم والبراكسيس في هذا العالم . انه يهتم بحقيقة ان حياة تجرى في وعي الذات وفي الاستقلال يمكنها اتاحة تحقيق الذات ، والحرية ، في سياق تضامن . ولكن تنطرح مسألة يترتب عليه حلها : عليه ، بالفعل ، ان يتمكن من تصور الوظيفة اللسانية للانفتاح على العالم بشكل يستجيب لمفهوم براكسيس يمتلك مضموناً معيارياً . ورأيي هو ان كاستوريا ديس لن يتوصل الى حل هذه المشكلة . ذلك ان اقتصاد تصوره للمجتمع لا يدع مكاناً لبراكسيس بين ذاتي . « يمكن ان يُنْسَب الى الافراد المندمجين اجتماعياً . ان تأسيساً بنتيجة المخيال — لعوالم دائماً جديدة ، ينتهي ، عند كاستوريا ديس الى ابتلاع البراكسيس الاجتماعي ، في دربه المغْفَل .

يعارض كاستوريا ديس ، محقاً ، مفهوم براكسيس يُرْجَع إلى بُعْده المفرط في الانتاجية ، بأصالة القول والفعل ، الكلام والصنع (Legein et teukheirn) وفي داخل هذين البعدين يحيل العمل الانساني الى شيء ما في العالم — المادة (Matérialité) التي تجدها فيه ، مادة ، مقاومة وطرية في آن معاً ، ولكنها تقتضي التفسير . في الحقيقة لا يوجد لدى كاستوريا ديس بالنسبة لهذه « السافة الاولى » التي « يشق عليها » المجتمع طريقه : الا مفهوماً واحداً : هو مفهوم العالم الموضوعي . ومن أجل تقديم نقطة ارتكاز لعالم اجتماعي مؤسَّس ، لا يوجد سوى الطبيعة ، أو كلية الموجود ، وبناء على ذلك يرجع « الصنع » الى التدخل الغائي في عالم احوال الشيء ؛ اما « القول » بمقدار ما هو مكوِّن للدائرة الوظيفية للفاعلية الاداتية ، يقتصر على المنطق الدلالي للقبول المنذور

لارساء الوقائع . ان القول والصنع (Legein et teukhein)
هما شكلا تعبير للفكر الموحِّد (identitaire) : « كما أن
القول (Legein) يجسد ويوجد البعد الموحِّد ــ الجامع (identitaire
ensembliste) للغة ، وبشكل أعم : بعد التمثيل الاجتماعي ، فان
« الصنع » (teukhein) يجسد ويوجد البعد الموحِّد ــ الجامع للصنع
الاجتماعي » (P.359) . ونتيجة لذلك ، فان الحامل الطبيعي لما يمكن
التماؤه في العالم هو ، وبشكل اتفاقي تماماً ، لا ينحصر في علاقات ذات ــ
موضوع وحسب بل ايضاً يُتَصوَّر بوصفه يمكن ان يكون معاً متصوَّراً
ومنتَجاً . وهكذا ، فان الفكرة التي يكونها كاستوريا ديس عن البراكسيس
الاجتماعي تذهب الى أبعد من تجسيد مادي للفكر الموحِّد ــ الجامع
أو للعقلانية الغائية . *ولهذا فان ملكة الفهم التي تتقدم هنا بوصفها*
الملكة المنتجة للفكر الموحِّد ــ الجامع لا يفترض فيها بالتأكيد
إن تعمل في ضوء العقل ، بل ستكون ، خلافاً لذلك ، خاضعة
لتأثير فيض الدلالات التي ينتجها المخيال . ان عالم الاشياء كما تتصوره
فلسفة الذات ليس سوى سقالات مخصصة لتأمين الاحتكاك مع اساس
الطبيعة في هذا العالم ، في ابعاد التصور والانتاج . ولكن كل ما نصادفه
في مناطق الاحتكاك هذه ، عبر القول والعمل (Le legein et le
teukhein) تم اكتشافه داخل ــ افق تمهيدي للدلالات . الأمر
الذي لا ندين به الا للمخيال .

ان البراكسيس في هذا العالم ، في مجابهته للقوة التي يطلقها هذا
الخليط من الدلالات الخيالية ، لا يكتسب أي استقلال : ويعود هذا
الى ان تصور اللغة الذي يلجأ اليه كاستوريا ديس لا يسمح بالتمييز بين

المعنى والمصداقية . كما لدى هيدجر ، انها ايضاً « حقيقة » القراءة الدلالية للعالم التي تؤسس ايضاً الحقيقة الحكْمية للعبارات والتي تحكم هكذا على مصداقية التعبيرات . واذن لا يمكن للبراكسيس في هذا العالم ان يطلق سيرورة تعلم . لا يوجد ، على اية حال ،اي تراكم للمعرفة يكون بامكانه التأثير على التصور الاولي للعالم وتفجير كلية المبنى المعطى معاً — ولا حتى في بعد المعرفة الذي تقدمه العلوم الطبيعية ، أو في بعد القوى المنتجة : « يتعامل المجتمع دائماً مع « المعطى الطبيعي » بوصفه على الدوام مقاوِماً ومرناً ، غير ان ما يكون مقاوِماً ومرناً واسلوب كونه على هذا الشكل ، لا يكون كذلك الا بالترابط مع العالم الاجتماعي في كل مرة ننظر اليه . ان يكون اندماج الهيدروجين امراً ممكناً ، — يصعب جداً تحقيقه — له معناه بالنسبة للمجتمع المعاصر لا لاي مجتمع غيره » (PP.475—476).والسؤال لماذا تنشيء جماعة ما افقاً ما من الدلالات يجب ان يكون بالنسبة لكاستورياديس ، سؤالا مرفوضاً ، لانه غير ذي موضوع . فهو لا يرى امكان التساؤل عن اصل ما هو خالد الذكر (مالا تحيط به الذاكرة) (PP.481—482). ان انشاء كل عالم هو خلق « من العدم » (ex nihilo) (P.484) .

ولكن اذا كانت العلاقة بين المخيال من جانب — بوصفه يفتح العالم — والعمل والتبادل ، من جانب آخر ، مطروحة بهذا الشكل يضحي من المستحيل كلياً التفكير في الفاعلية المستقلة بوصفها براكسيس داخل هذا العالم . ولهذا ينتهي كاستوريا ديس الى تمثله في براكسيس قوى اجتماعية خلاقة تخلق ، تضفي العالم ، وتربط بين العوالم ، في آن معاً — وعندئذ يفقد البراكسيس ، بهذا الذات ، سمات العمل الانساني الذي

شدد عليه كاستوريا ديس بحق – أي سمات مشروع بين ذاتي ، مرتبط بالسياق يستجيب لشروط متناهية. ان تناهي البراكسيس لا يحيل الى مقاومة طبيعة خارجية مرنة وحسب ، بل يحيل ايضاً الى الحدود التي يفرضها الوجود التاريخي، والاجتماعي ، والبدني . براكسيس يتوافق مع الخلق المستمر (creatio continua) لشروح جديدة للعالم – يتوافق ، بتعبير آخر ، مع التكوين الاونطولوجي – لا يلتقي ازمنة تاريخية ،وحيزات اجتماعية الاتلك التي يصفها،وتحديدات محتملة الا تلك التي ينشئها . يلتمس كاستوريا ديس بلا ريب ، اشكال فكر معروفة جيداً ، مستعارة من علم نشوء الالهة (théogonie) ومن مذهب العلم عند فيختة ، ليضع في معارضة الراهن اللامتناهي لمجتمع منشيء لذاته الحدود الداخلية للمجتمع المنشأ . ولكن ، شأن النموذج التعبيري للروح ، الذي يضيع مَوْضَعاته الخاصة نجد مسجلا ، في النموذج الاونطولوجي للمجتمع ، نقطة انقطاع نظرية ، هي نقطة الاستلاب الذاتي . ومذ ينضب المد المنتج « للتكوين الاونطولوجي » يتصلب المجتمع المنْشَأ بالنسبة لاصوله الخاصة: « ان الاستلاب أو تبعية المجتمع هو استلاب ذاتي ، ومواراة وجود المجتمع بوصفه انشاءاً ذاتياً في نظره ، تغطية لصفته الزمنية الاساسية » (P.497) .

يتضمن هذا التصور نتيجتين مؤسفتين . في مطابقة البراكسيس في هذا العالم مع قراءة للعالم تتجسد (s'hypostasie) في تاريخ الوجود، ما عاد بامكان كاستوريا ديس ان « يحدد مكان » الكفاح السياسي لصالح حياة مستقلة – ما عاد بامكانه ، في حقيقة القول، أن يحدد موقع هذا البراكسيس المحرر بوصفه مشروعاً خلاقاً يقوم عليه رِهانه . وبالفعل ،

إما على صورة هيدجر ،عليه ان يدعو العاملين بأن لا يبقوا في هذا العالم، بأنلا يتمحوروا على الذات كيماينذروا انفسهم «للا مُتاح» (Indisponible) أي بالتالي لما هو ، قبالة الحدوث الاصلي (advenir originaire) لمجتمع منشيء لذاته ، تبعية تتسم بالجلال . وسيكون هذا قلباً ساخراً لفلسفة البراكسيس الى نوع جديد من ما بعد البنيوية . وإما ان يضع استقلال البراكسيس — الذي أضحى انقاذه في هذا العالم امراً مستحيلا — في الحدوث الاصلي نفسه ولكن عندئذ يجب توجيه انتاجية اللغة هذه التي تفتح العالم على الانا المطلق ، وفي الواقع العودة الى الفلسفة النظرية للوعي . ان حقيقة انه بالامكان ان نرى ، في المجتمع ، تجسداً للخلاق — الشاعر الذي يقدم عوالم جديدة على الدوام يذهب بالاحرى في هذا الاتجاه . ولكن ، في هذه الحالة ، تنطرح مسألة الالهيات (Théodicé) بشكل جديد : الى من تنسب مسؤولية واقع ان المجتمع المنشأ ينفصل عن أصول تأسيسه الذاتي ان لم يكن للمصدر الخلاق للغة ذاتها ؟

التنيجة الثانية ، على انها اكثر دنيوية ، ليست أقل ارباكاً ، ذلك لانها ادت الى عودة انبثاق مسألة استنفذت بلا جدوى ، فلسفة الوعي من فيخته الى هوسرل ؛ هذه المسألة هي التالية : كيف نفسر بين ـــذاتية البراكسيس الاجتماعي انطلاقاً بالضرورة من مقدمات الوعي المنعزل ؟ وفي الحقيقة يسلم كاستوريا ديس بانه يوجد بالنسبة للاشعور الفردي الذي يشكل النواة الاحيدية (noyau monadique) لذاتية « مغروسة منذ الطفولة (de l'infans) ثانياً للمخيال ، الا انه يظهر ان هذا المخيال — التخيل بوصفه يقدم تصورات تنتجها الاندفاعات — يسبق اللغة بوصفها الوسيط ، المكون للعالم ، خاص بالمخيال الاجتماعي . من هذا الانتاج المخيالي السابق

للغة والمألوفة لدى المحلل النفسي الذي هو كاستوريا ديس — ينتج عالم خاص ، كل مرة ، جديد وفريد والذي خلال نموه في الطفولة ، يصطدم بالعالم المنشأ اجتماعياً ، لكي يندمج فيه بعد ذلك ويخضع له عندما يحل الصراع الاوديبي . تبنجس الدفقات النفسية للمخيال من ينابيع الطبيعة الذاتية لكل فرد . وتباري الدفق الجماعي للمخيال المغمغم للمجتمع ، تماماً كما تتبارى العوالم الفردية مع العالم العام . ان الافراد المندمجين اجتماعياً لا يقيمون فيما بينهم اية علاقة بين ذاتية اصيلة . في صورة العالم المؤسس اجتماعياً يتفاهم الجميع قبْليا » ، كما لو كان الامر يتصل بوعي متعالي ؛ وفي معارضتهم لهذا الانسجام الموجود من قبل ، يسعى الأفراد اثناء نموهم ، وبوصفهم احيدات (monades) ؛ الى تأكيد عالمهم الخاص . وهكذا فان كاستوريا ديس عاجز عن تقديم شكل يقوم بالوساطة بين الفرد والجماعة . برغم المجتمع الاحيدة النفسية للطفل ليتكفل بها ويعلمها . وهكذا توضع قبضة العالم المؤسَّس اجتماعياً على الفرد.ان سيرورة التنشئة الاجتماعية هي اذن على صورة الانتاج الحرفي . وهكذا اذن ينتج الفرد المدموج اجتماعياً ، الا انه يظل كما هو الحال لدى دور كهايم ، منفصلا : في آن معاً أحيدة وعضو في المجتمع . هذا الانفصال الاوديبي ، « الذي سينتهي الى الانشاء المنفصل والمتضامن لعالم خاص وعالم عام أو مشترك للفرد » . (PP.406—407). يجعل منه سراً : « الا اذا كنا نجهل كلياً ماهي النفس (psyché) وما هو المجتمع ، فانه يستحيل تجاهل واقع كون الفرد الاجتماعي لا ينمو كما النبات ولكنه يخلق صنيعة المجتمع وهذا على الدوام عبر انفصام عنيف عما هو الحال الاولى للنفس ومطالبها . ومن هنا تتكفل به دائماً المؤسسة الاجتماعية بشكل أو بآخر » (P.419) ،

ولا توجد اية علاقة بين الصراعات بين النفوس والصراعات الاجتماعية ، النفس والمجتمع يوجدان ، الواحد مع الآخر ، في شكل من التعارض الميتافيزيقي .

وعلى العكس ، اذا كنا ، مثل ج.هـ. ميد نفهم سيرورة التنشئة الاجتماعية بوصفها ، في الوقت نفسه ، تفريداً فان الوساطة بين الفرد والجماعة اقل « سرية » بشكل مقبول . صحيح عندئذ انه يجب استبدال التصور البنيوي للغة ، الذي يحتجز في البعد المنطقي الدلالي ، بتصور ارحب يرى في اللغة وسيطاً هو ، في الوقت الذي يدخل فيه كل مشارك في تبادل بوصفه عضو طائفة تواصلية ، يخضعه لالزام تفريدي صارم . وبالفعل ينتمي للافتراضات الذرائعية المؤدية الى تطبيق منتظم للقضايا القاعدية في افعال الكلام وليس وحسب تكامل منظورات المتحدث ، والمستمع والملاحظ ، بل ايضاً تشابك هذه البنية بنظام منظورات على العالم ، ينسق العوالم الموضوعية ، والاجتماعية ، والذاتية(١) .

فاذا اعدنا ، استناداً الى هذا التصور الارحب — للغة — بفضل الذرائعية — صوغ مفهوم البراكسيس بمعنى الفاعلية التواصلية ، فان الخصائص العامة للبراكسيس لن تقتصر على القول والفعل — أي للشروط الوحيدة المطلوبة لشرح الاحتكاك بالطبيعة المصادفة في الدائرة الوظيفية للفاعلية الاداتية . عندئذ يمكن للبراكسيس ان يعمل في ضوء عقل تواصلي يفرض على هؤلاء الذين يشتركون في التبادلات أن يتجهوا وفقاً لمطالب المصداقية ، وهكذا يسمح بتراكم معرفة بامكانها « تغيير »

---

(1) Consciene morale et activité Comunicationnelle' in Morale et Communication, op. cit., p.134 .

صور العالم . مؤكد ، انه في الفاعلية التواصلية أيضاً ، تعود الظروف الخاصة الناجمة عن عالم معاش الى وظيفة « الانفتاح على العالم» هذه، التي تمتلكها اللغة يشترك فيه هؤلاء الذين ينتمون لهذا السياق . ينشيء النظام اللساني شروط مصداقية التعبيرات التي يجيز انتاجها . الا ان العلاقة الداخلية هذه المرة بين المعنى والمصداقية هي علاقة تناظرية: فمعنى تعبير مالا يقضي مسبقاً في أمر شروط المصداقية ومطالب المصداقية التي تصدر عنها لتُبيِّت ام لا في براكسيس حيازة العالم. يتكون البراكسيس الاجتماعي عبر اللغة ، ولكن اللغة نفسها لا تعفى من « اختبار » ، عبر البراكسيس في الاحتكاك بما تصادفه في داخل الافق الذي اتاحت فتحه . ولكي اذا كان الانفتاح على العالم والبراكسيس – بوصفه يتماشى مع الاختبار – يفترض احدهما وجود الاخر ينتج عن ذلك أن التجديدات المنتجة للمعنى وسيرورات التعلم هي – وعلى كونها – مثبتة في البنى الكلية للفاعلية الموجهة نحو التفاهم – متداخلة بعضها بالآخر ، بشكل ان اعادة انتاج عالم معاش لا يمكن ابداً أن يتحقق « بدون » انتاج هؤلاء الذين ينتمون اليه .

* * *

XII

المضمون المعياري للحداثة

I

ان قرار الفصل الذي اصدره النقد الجذري للعقل بحق الحداثة يكلفه غالياً . اولا ، أن الاقوال التي تقوم بهذا النقد لا تتيح كما انها لا تريد بيان الموقع الذي تشغله. فالجدل السلبي ومعرفة النسَب والتفكيك تتداعى بشكل مماثل – لتداعي المقولات التي تمايزت المعرفة الحديثة وفقاً لها – بشكل طارىء والتي توجد اليوم وراء فهمنا للنصوص . وتمتنع هذه المقاربات على كل ربط احادي الجانب سواء بالفلسفة، أو بالعلم، بنظرية الاخلاق والحق ، بالادب أو بالفن . وفي الوقت نفسه ، تعارض كل رجوع للاشكال الوثوقية (الدوغمائية) أو الهرطقية للفكر الديني . وهكذا يوجد تباين بين هذه « النظريات » التي لا تصدر مطالب مصداقية الا لتكذبها على الفور والاسلوب الذي تأسست فيه داخل نظام العلوم . يوجد عدم تناظر بين الايماءة البلاغية التي تطلب فيها هذه الاقوال أن تُفْهَم وبين المعالجة النقدية التي تخضع لها على الصعيد المؤسسي، على سبيل المثال في اطار التدريس الجامعي . ان يطالب ادورنو ، بشكل مفارق بقيمة الحقيقة ، أو أن يمتنع فوكو عن استخلاص نتائج تناقضاته الجلية :

أو ان يتهرب هيدجر وديريدا من الزام تبرير اقوالهما بالألتجاء الى معرفة سرية (ésoterisme) أو بخلطهما المنطق بالبلاغة ، يوجد في هذا كل مرة تعايش (symbiose) عناصر غير متجانسة، خليط يتعارض بشكل اساسي مع التحليل العلمي«السوي».انهم يكتفون بايداع الموضوع المربك في مكان اقل ازعاجاً ، وبمقدار ما يتغير الاطار المرجعي يرون ان الاقوال نفسها لم تعدتصدر، بعدالآن، عن العلم أو الفلسفة، بل عن الادب. ان حقيقة النقد الذاتي المرجع للعقل ينشأ في أقوال لا حول لها ولا طَوْل (فقيرة) ان جاز القول في كل مكان ، وليس لها مكان ، لا تكون بعيدة عن حمايتها من كل تفسير منافس.مثل هذه الاقوال تجعلنا نرتاب بالمحكات المؤسَّسة على امكان الوقوع في الخطأ (faillibilisme) ؛ مهزوم في المحاجة بالفعل يمتلك عدم العصمة* دوماً الكلمة الاخيرة: ذلك ان المعارض أخطأ حول معنى اللعبة اللغوية بمجملها ، وارتكب خلطاً مقولياً « بأسلوب » اجابته .

ان التنويعات المتباينة لنقد للعقل لا يراعي اسسه هي ايضاً متقاربة من جانب آخر . فهي بالفعل موجَّهة بحدوس معيارية تتجاوز اطار « آخر العقل » الذي تذكره بشكل غير مباشر . بأن توصف الحداثة كحياة أضحت مشيأة ومستغلة ، وموضوعة تحت تصرف التقنية أو منتشرة بشكل كلاني ، خاضعة للسلطة ، مجانسة أو سجينة ، فان وراء هذه الاتهامات ، على الدوام ، دافع حساسية خاصة ذات جروح معقدة وأشكال مصعَّدة من العنف . ان هذه الحساسية تحمل علامات صورة بين – ذاتية لم يمسها الأذى ، صورة تخيلها هيجل الشاب بوصفها

(*) م عدم العصمة : غير معصوم عدا الخطأ .

كلية اخلاقية.عبر صيغ فارغة مثل المفاهيم الجدالية «للوجود» وللسيادة ، القوة ، الاختلاف والمغايرة . يحيل هذا النقد بالتأكيد الى مضامين تجربة جمالية، الا ان القيم التي تستخلص منها والمُطالَب بها بشكل صريح. قيم النعمة والاشراق ، قيم الانخطاف ، تحقيق الرغبة ، وصلة حميمة حامية لا تُشَرِّف المقايضة الاخلاقية التي يصدرها هؤلاء الكتاب أيضاً ضمنياً ، عن حياة يومية بكر لا تكتفي بمصالحتنا مع طبيعتنا الداخلية . يوجد عدم تناسب بين الاسس المعيارية المعلنة وتلك التي تظل متوارية التي تُفسَّر برفض « غير جدلي » للذاتية . مع مبدأ الحداثة هذا لا يرفضون وحسب النتائج المشوهة لعلاقة مموضعة مع الذات ، بل ايضاً كل المعاني التي حملتها الذاتية قديماً بوصفها وعداً لم يوفى بعد ، هو منظور ممارسة واعية لذاتها حيث ينبغي للحكم الذاتي المتضامن ان يكون منسجماً مع تحقيق صادق لذات كل فرد . انهم يرفضون على الضبط ما سعت اليه حداثة ، كانت تبحث في ذاتها عن ضماناتها الخاصة ، بمفاهيم وعي الذات ، والحكم الذاتي وتحقيق الذات .

ان الرفض الكلي للاشكال الحديثة للحياة يفسر ضعفاً آخر في هذه الاقوال ؛ وبالفعل ، لئن كانت مثيرة للاهتمام في مبادئها ، فان نتائجها يعوزها التمايز . ان المجتمعات التي باسمها كان هيجل وماركس ، وأيضاً ماكس فيبر ولوكاتش قد ميزوا داخل سيرورة العقلنة والاجتماعية، الجوانب التي تحمل التحرير والمصالحة من جهة ، والجوانب القمعية واسباب الانقسام من جهة اخرى باتت مثلومة . ومنذ ذلك الحين استولى النقد الهدام على المفاهيم نفسها التي كانت تسمح بالتمييز بين هذه الجوانب ، لكي يسلط الضوء على وحدتهما المفارقة. ومذ ذاك يختلط

كل شيء : العقل المحرِّر والتلاعب ، الشعوز واللاشعور ، القوى المنتجة وقوى التدمير ، التحقق الذاتي المعبر وعملية التسفيه القامعة ، النتائج التي تضمن الحرية، وتلك التي تحرمنا ، الحقيقة والايديولوجيا منها وفقاً لهذه الاقوال، لاتكون هذه العناصر مرتبطة فيما بينها بعلاقات وظيفية مشؤومة ، حيث تستمر بالتعارض ، متواطئة ، بغير قصد ، في سيرورة متناقضة تستمر في كفاح المتعارضين . ان الفروق والتعارضات باتت ملغومة ، وأكثر من ذلك متداعية ، الى درجة انه في الافق المسطح والكالح لعالم يدار كلياً ويخضع للحساب والسلطة ، أمسى النقد عاجزاً عن تمييز التباينات والتلوينات المزدوجة . مؤكد ان نظرية آدورنو عن العالم المدار ونظرية فوكو في السلطة هما اغنى ، وببساطة ، أكثر دلالة من افكار هيدجر وديريدا الخاصة بالتقنية بوصفها جهازاً (Dis—Positif) أو للماهية الكلانية للسياسة . غير ان ما يقرب بينها ، هو انعدام حساسيتها للمضمون « المزدوج » للحداثة الثقافية والاجتماعية الى حد بعيد . مثل هذه التسوية يظهر ايضاً في المقارنة التزمنية (diachronique) بين اشكال الحياة الحديثة وما قبل الحديثة .

انهم لا يضعون في حسابهم الجزية التي كان على جماهير الشعب ان يدفعوها في الماضي أكثر من أي وقت آخر ،سواء في ميدان العمل اليدوي ، أو في شروط الحياة المادية، في امكانات الخيار الفردي بين الخيارات ضمانة الحقوق وتنفيذ العقوبات ، في المشاركة السياسية ، وفي الاعداد المدرسي .

ان المقاربات المؤسسة على نقد العقل لم تتوقع أي مكان منهجي للممارسة اليومية. لقد اعطت الذرائعية ، والفينومينولوجيا ، والتفسيرية

وضعاً شرعياً ابستمولوجيا للمقولات التي تخص الواقع اليومي وهي العمل ، اللسان والحياة الاجتماعية ؛ وقد ذهب ماركس الى حد تعين الممارسة اليومية بوصفها الموقع حيث ينبغي للمضمون العقلاني للفلسفة ان يندمج باساليب حياة مجتمع متحرر وعلى العكس،لفت نيتشه فيما يخصه ، نظر من اتوا بعده الى الظواهر « غير اليومية » الى حد انه لم يعد ينظر الا بازدراء إلى الممارسة اليومية بوصفها واقعاً مشتقاً أو غير أصيل . كما رأينا في التواصل اليومي ، يشكل العنصر الخلاق للتكوين اللساني للعالم « تناذراً » — (جملة متزامنة) — بالاشتراك مع العناصر المعرفية والاداتية ، العملية — الاخلاقية والتعبيرية ، والتي ترتبط بوظائف اللسان في هذا العالم ، تلك الوظائف الخاصة بالتصور، بالعلاقة بين الشخصية، وبالتعبير الذاتي .في الحداثة ، كل عنصر من عناصرها وامتد، في تمايزه ، «دوائر قيم»:من جهة الفن والادب ونقد متخصص بشؤون الذوق وحيث تمّ التمايز على محور « الانفتاح للعالم » ، ومن جهة اخرى الاقوال التي تضطلع بوظيفة حل المسائل المتخصصة بشؤون الحقيقة والعدالة والتي تتمايز على محور « سيرورات التعلم الداخلية للعالم ». ان نظم المعرفة هذه ، الفن والنقد ، العلم والفلسفة ، الحق والاخلاق انشطرت بشكل جذري عن التواصل اليومي بدرجة انها تركزت بشكل ادق وأكثر احادية على وظيفة واحدة للسان وعلى نموذج واحد للمصداقية . ولكن هذا التجريد لا يكفي ليسمح لنا بالنظر اليها بوصفها كذلك (بوصفها تجريداً) ، كاعراض انحطاط يصيب العقل المتمركز على الذات

بنظر النيتشوية تتقدم سيرورة التمايز التي تنتهي الى علم واخلاق مستقلين بمثابة سيرورة تكوُّن عقل يستولي على قوة الفن بوصفه انفتاحاً

شعرياً على العالم ، في الوقت ذاته يخنقه . انها ترى في الحداثة الثقافية مماكة دمامة تتصف بالوجوه الكلانية لعقل متمركز على الذات والذي ، بنيوياً ، يطلب لنفسه أكثر مما ينبغي . ان هذه الصورة لا تضع في حسابها ثلاث حقائق بالغة البساطة: اولا ، ان هذه التجارب الفنية حيث يفترض في ضوئها الكشف عن الطبيعة الحقيقية ، لعقل يستبعد كل ما عداه تصدر عن سيرورة التمايز ذاتها التي ولدت العلم والاخلاق . ثانياً ، ان الحداثة الثقافية ، تدين ، لانفصالها في أقوال متخصصة في الشؤون المتصلة بالذوق ، بالحقيقة وبالعدالة ، بتنامي المعرفة التي يصعب رفضها . واخيراً ، وبشكل خاص ان ما يسمح بقياس الأثر ، الهدام أم لا ، الذي تمارسه هكذا التجريدات التي حصلنا عليها على العالم المعاش ، انما هي أشكال التبادل بين نظم المعرفة والممارسة اليومية ، وهي وحدها .

في منظور دوائر القيم الثقافية الخاصة ، يتقدم تناذر العالم اليومي بوصفه « حياة » : بوصفه « ممارسة » ، أو بوصفه « اخلاقاً اجتماعية » ، يعارضها « الفن » ، و« النظرية » أو « الاخلاق » . سبق وتحدثنا ، في سياق آخر ، عن أدوار الوساطة النوعية الا وهي النقد والفلسفة . لئن كانت العلاقة بين « الفن » و« الحياة » اشكالية للاولى (النقد) فانها كذلك ايضاً بين « النظرية » و« الممارسة » أو بين « الاخلاق » و« الاخلاق الاجتماعية » ، بالنسبة للثانية ان نقل معرفة متخصصة الى الدوائر الخاصة والعامة للحياة اليومية « بلاوساطة » يجازف ، من جهة ، بتعريض الاستقلال والمعنى الخاص لنظم المعرفة للخطر ، ويجازف من جهة اخرى ، بالحاق الأذى بتكامل شروط العالم المعاش . ان معرفة متخصصة بمطلب مصداقية وحيد لا يبالي بالسياق ، يصطدم بكل درجات المصداقية الخاصة بالممارسة اليومية ، ويهز البنية التحتية التواصلية للعالم المعاش . ان

تدخلات تعوزها الدقة من هذا النوع تؤدي الى اسباغ الصفة الفنية ؛ العلمية أو الاخلاقية على بعض مجالات الحياة وتثير نتائج تزودنا عنها الثقافات المضادة التعبيرية، والاصلاحات المفروضة بشكل تقنوقراطي. أو الحركات الاصولية ، بأمثلة ملفتة للانتباه .

وهكذا حين نذكر العلاقة المعقدة بين «ثقافات» الخبراء وتلك الخاصة بالحياة اليومية ، فاننا لا نمس المفارقات الاعمق للعقلنة « الاجتماعية » ٥ : وبالفعل ، يتصل الامر ههنا بتشيئة الممارسة اليومية التي هي الأصل المنهجي والتي ساعود اليها . الا انه يكفي البدء بممايزة صورة العالم المعاش الذي يكون موضوع عقلنة ملتبسة في المجتمعات الحديثة ، لنبين المسألة التي سنعالجها في هذا الفصل الاخير .

لنثبت لنقد العقل الذي يجري التسوية بأنه يرتكب خطأ التقص في الممايزة يجب أن نقدم اوصافاً تخضع بدورها لحدوس معيارية . ولكي لا نظل على المستوى الجزافي يجب التمكن من استخلاص هذا المضمون وتبريره انطلاقاً من الطاقة العقلانية الملازمة للممارسة اليومية . ان وظيفة مفهوم العقل التواصلي ، الذي لم تقدمه الا بشكل مؤقت والمدعو لتجاوز عقل متمركز على الذات ، هي ان يتغلب على مفارقات وتسويات نقد للعقل ذاتي المرجع ؛ من جانب آخر ، عليه ان يقاوم المقاربة المنافسة لنظرية نظامية تستعيد ، بشكل عام ، اشكالية العقلانية وتتخلص من « كل » مفهوم للعقل كما تتخلص من طوق فرضته اوروبا القديمة ، بينما هي تستقبل بيسر ارث فلسفة الذات (ومن نظرية السلطة التي طورها معارضها الأكثر تطلباً) . ولما كان علينا القتال على هاتين الجبهتين فان اعادة الاعتبار لمفهوم العقل مشروع فيه مجازفة على

نحو مضاعف . فعليه ان يحترس من الجانبين حتّى لا ينزلق ، على الرغم من كل شيء ، من جديد في شُرُك* هذا الفكر المتمركز على الذات ، الذي اخفق في حماية ما يلزمه به العقل بدون اكراه ، ليس وحسب ضد الوجود « الكلاني » لعقل « اداتي » يحول الى شيء كل ما يحيط به — بما في ذلك هو نفسه — ، بل ايضاً ضد الكلانية لعقل « تضمني » يبتلع كل شيء وينتهي الى الانتصار على كل الفروق بوصفه وحدة . لقد ارادت فلسفة البراكسيس استعارة مضامين الحداثة من عقل متجسدفي سيرورة الوساطة للممارسة الاجتماعية. والمسألة الآن هي معرفة ما اذا كانالمنظور الكلاني الملازم لهذا المفهوم قد تغير منذ تحل مقولة الفاعليه التواصلية مكان العمل الاجتماعي .

II

يرى ماركس ان الممارسة الاجتماعية تنمو ضمن ابعاد الزمن التاريخي والحيز الاجتماعي بجعلها الطبيعة الذاتية للافراد الملتزمين بالتعاون تتواصل مع الطبيعة الخارجية « المُمَوْضَعَة » بتدخلات البدن على افق « طبيعة في ذاتها » محيطة ، كون يضم ايضاً تاريخ النوع ؛ فالسيرورة الوسيطة للعمل ترجع اذن الى الطبيعة من ثلاثة جوانب مختلفة ؛ ترجع الى الطبيعة « المعاشة » للحاجات التي تحس بها الذوات ، وترجع الى الطبيعة الموضوعية ، « متناولة ومشغولة بوصفها شيئاً » ، واخيراً ترجع الى الطبيعة ذاتها « المفترضة في العمل » ، بوصفها افقاً واساساً . كما رأينا في الفصل الثالث ، يفسر العمل هنا بمعنى فنية الخلق ويقدم كسيرورة دائرية للوضع في الخارج ، للموْضَعة ، وامتلاك

* شُرُك هي جمع الشَرَك أي حبائل الصيد .

الطاقات الاساسية . ضمن هذا المنظور : تتضمن السيرورة التي بوساطتها تتواصل الطبيعة مع ذاتها « التحقق الذاتي للذوات » العاملة بوصفها تؤدي دوراً فيها . وفي الحالتين يتعلق الامر بسيرورات انتاج ذاتي تنتج ذاتها انطلاقاً من منتوجاتها الخاصة . وبالطريقة نفسها يفهم المجتمع الذي ينتج عن هذه الممارسة بمثابة انتاج قوى الانتاج وعلاقات الانتاج التي توجد فيها وبها . ان الصورة الفكرية لفلسفة البراكسيس تحمله على دمج العمل والطبيعة — اللذين يرجع احدهما إلى الآخر بمثابة عنصرين متمايزين — مع كلية سيرورة ذاتية المرجع لاعادة انتاج . وفي نهاية المطاف ، انها الطبيعة ذاتها التي تعيد انتاج ذاتها عبر اعادة انتاج الذات — الكبرى التي يشكلها المجتمع والذوات التي تقوم بنشاطاتها فيه . واذن لم يتحرر ماركس هو ايضاً ، من الفكر الهيجلي للكلية . فالأشياء تتغير عندما يتوقف التفكير في الممارسة الاجتماعية بوصفها سيرورة عمل في المقام الاول .

ان المفاهيم المتممة للفاعلية التواصلية والعالم المعاش تميز بين جوانب — على عكس ما يجري في الفرق بين العمل والطبيعة — لا تندمج في وحدة من مستوى أعلى لا تكون فيها مجرد عناصر . من المؤكد ان اعادة انتاج عالم معاش تتغذى مما تحمله الفاعلية التواصلية التي ترتبط بدورها بموارد يزودها بها العالم المعاش(١) . ولكن علينا ان لا نتصور هذه السيرورة الدائرية على نموذج خلق ذاتي وبالتالي بمثابة انتاج تحقق انطلاقاً من انتاجه الخاص ، وعاينا ، بشكل خاص ، عدم ربطه بتحقيق

---

(1) J. Habermas, Théorie de L'agir Communictionnel, trad M. Fery, Paris 1987, t.II, p. 158 .

الذات . والا سيرجع هذا الى رفع سيرورةالتفاهم بوصفها وساطة الى جوهر ، بالاسلوب الذي تجريه فلسفة البراكسيس على سيرورة العمل، وفي الوقت ذاته سيوضع العالم المعاش ، مثل الروح بالنسبة لفلسفة التفكر ، بمثابة كلية تخص ذاتاً من مستوى اعلى ؛ ان الفرق بين العالم المعاش والفعالية التواصلية لا يلغي العودة الى الوحدة ، بل « يعمق » ، ذلك، ان اعادة انتاج العالم المعاش ما عادت تكتفي « بالانتقال » عبر وساطة الفاعلية الموجهة نحو التفاهم وان العاملين انفسهم « مكلفون » باتمام جهد التفسير .

بقدر ما ان القرارات المتخذة بنعم أو بلا التي تستند اليها الممارسات اليومية للتواصل لا تصدر عن اتفاق معياري مفترض ، بل عن السيرورات التعاونية للتفسير التي يجريها المعنيون انفسهم ، « تنفصل » اشكال الحياة « العيانية » والبنى العامة للعالم المعاش عن بعضها . يوجد بلا ريب ، مناخ اسرة بين تلك الكليات لاشكال الحياة التي تظهر بعد الآن بشكل جامع (Plural) ، فهي تتراكب وتتشابك ، ولكنها لا تدمج بدورها في كلية من مستوى اعلى . ذلك ان التنوع والانتثار ينموان خلال سيرورة تجريد تنفصل عبرها « مضامين » العوالم المعاشة الخاصة ، بشكل اوضح على الدوام من « البنى العامة » للعالم المعاش .

بالنظر اليه بوصفه « مورداً » ، ووفق مكونات افعال الكلام التي « توظف » في كل مرة ، سواء اتصل الامر بعناصر حكمية ، أو بعناصر فعل متحقق بالكلام (éléments illocutoires) ، أو قصدية ينقسم العالم المعاش الى ثقافة ، ومجتمع ، وشخص انساني . اسمي « ثقافة » المعرفة المتاحة حيث تستمد ذوات الفاعلية التواصلية

تفسيرات ، يفترض توافقها في السعي الى التفاهم حول امر من الأمور الموجودة في العالم . اسمي « مجتمعاً » (بالمعنى الضيق لمكون عالم معاش) النظم الشرعية حيث تستمد ذوات الفاعلية التواصلية تضامناً يقوم على انتماءات فئات بعقد علاقات بين شخصية . أما فيما يتصل « بالشخصية » ، لفظة تقنية تعني الكفاءات التي تكتسب الذات بفضلها ملكتي الكلام ، والعمل وبالتالي المشاركة بسيرورات تفاهم في سياق يعطي كل مرة ؛ وهي من جانب آخر كفاءات تجعلها قادرة على تأكيد هويتها الخاصة في شروط تبادل مختلفة في كل مرة . تنفصل هذه الاستراتيجية المفهومية عن التصور التقليدي – الذي ما زالت تحافظ عليه فلسفة الذات وفلسفة البراكسيس – والقائل بان المجتمعات تتألف من جماعات تتألف بدورها من أفراد.ولا يكون الافراد والجماعات « اعضاء »عالم معاش الا بمعنى مجازي .

صحيح ان اعادة الانتاج الرمزي للعالم المعاش هي سيرورة دائرية . والنوى البنيوية للعالم المعاش« تُجعَل ممكنة » بدورها ،بسيرورات اعادة انتاج ملائمة ، توظفها الفاعلية التواصلية . « فاعادة الانتاج الثقافي » تضمن امكان الربط بين المواقف الجديدة (في البعد الدلالي) والشروط الموجودة للعالم ؛ انها تضمن معاً استمرار الماضي وتماسك المعرفة الكافي للحاجات في تفاهم تبرز الممارسة اليومية قيمته .اما « الاندماج الاجتماعي » فانه يضمن ، فيما يخصه امكان الربط بين المواقف الجديدة (في بعد الحيز الاجتماعي) والشروط الموجودة في العالم ؛ انه يضمن الربط بين الاعمال عبر علاقات بين شخصية نظمت بشكل مشروع ، كما يضمن استمرارية هوية الجماعات . واخيراً تضمن

التنشئة الاجتماعية للاعضاء امكان ربط المواقف الجديدة (في ابعاد الزمن التاريخي) بالشروط الجديدة في العالم ،وهو يضمن للاجيال اللاحقة اكتساب قدرات عمل معممة تعنى بالتنسيق بين السير الذاتية للافراد وأشكال الحياة الجماعية . وخلال هذه السيرورات الثلاث تتجدد اذن مخططات التفسير القابلة للاتفاق (أو « المعرفة الصادقة ») ، والعلاقات بين الشخصية المنظمة بشكل مشروع (أو « اشكال التضامن ») ، كما تتحدد قدرات التبادل (أو « الهويات الشخصية ») .

اذا وافقنا على ما سبق ، بمثابة وصف نظري لاعادة الانتاج الرمزي للعالم المعاش ، المتوازن والذي يجري بلا صدامات ، يمكننا بحث المسألة التالية ، اولا على شكل تجربة تخييلية : بأي معنى ينبغي لبُنى العالم المعاش ان تتغير اذا كان لابُدّ لإعادة الانتاج المنسجم الاقل واقل التي تتضاءل ضمانتها بالشروط التقليدية القائمة ، المجرَّبة والمقبولة ، لشكل حياة عيانية ، بالمقابل ان تُمنح مزيداً من الضمانة باتفاق قد يكون الحصول عليه امراً لا يخلو من المجازفة ، وبتعبير آخر ، اذا كان لابدّ لها من ان تكلف باداءات تعاونية يقوم بها أفراد الفاعلية التواصلية .

يوجد هنا بلا ريب ، إضفاء يرفع إلى مرتبة المثالي الا انه ليس جزافياً . ذلك انه ترتسم على خلفية هذه التجربة التخييلية نزعات فعلية للعوالم المعاشة الحديثة ؛ ولان البنى « العامة » للعالم المعاش تقوم بتجريد تشكيلات (Configurations) خاصة في كل مرّة ، تقدمها كليات العوالم المعاشة (لا نلاقيها الا بصيغة الجمع).على المستوى الثقافي ، تنفصل نُوى التقاليد التي كانت تضمن الهوية عن المضامين العيانية التي كانت ترتبط بها فيما مضى بشكل وثيق في التصورات

الاسطورية . وترجع الى العناصر المجردة التي هي مفاهيم العوالم ، والافتراضات المسبقة للتواصل ، واجراءات المحاجة ، والقيم الاساسية المجردة الخ . على المستوى الاجتماعي ، نشهد تبلور المبادىء العامة انطلاقاً من الشروط الخاصة التي كانت ترتبط بها فيما مضى في المجتمعات البدائية . في المجتمعات الحديثة ، تنتهي المبادىء المتصلة بالنظام القضائي والاخلاقي الى فرض نفسها وتضعف تدريجياً استجابتها لاشكال الحياة الخاصة . واخيراً ، على مستوى الشخصية تنفصل البنى المعرفية المكتسبة خلال سيرورة التنشئة الاجتماعية ،أكثر فأكثر عن مضامين المعرفية الثقافية التي كانت تشكل معها في البداية كلا داخل « الفكر العياني » . ان الموضوعات التي يمكن ان تُمارس بخصوصها الكفاءات الصورية تضحي أكثر فأكثر تنوعاً . واذا ما اقتصرنا على النظر ، بخصوص هذه النزعات ، الى هوامش الحرية التي نلناها بالمكونات البنيوية للعالم المعاش فاننا نشهد ارتسام ، بمثابة نقط هرب ، بالنسبة للثقافة ، حالة مراجعة دائمة لتقاليد غدت انسيابية ، بالنسبة للمجتمع ، حالة تبعية للنظم الشرعية بالنسبة لاجراء صوري ينتمي ، كيما ينشيء ويبرر المعايير ، الى مناقشة في المرجع الاخير ، وبالنسبة للشخصية ، حالة حيث تتكفل بنفسها هوية شخصية على مستوى رفيع من التجريد ، مع كل ما يحمل ذلك من مخاطر . تقضي الالزامات البنيوية معاً التحليل الناقد للمعرفة المضمونة ، وانشاء قيم ومعايير معممة ، واخيراً تفريد ذات تتكفل بنفسها بمقدار ما تحيل الهويات الشخصية المجردة الى تحقيق للذات (في مشاريع حياة مستقلة) .

يذكّر هذا الفصل بين الشكل والمضمون من بعيد بتعريفات « براكسيس عقلاني » كانت قد وضعتها تقاليد طويلة ، وبالفعل يرجع

وعي الذات هنا على شكل ثقافة باتت تفكرية،وينبثق الاستقلال الذاتي من جديد في القيم والمعايير المعممة ؛ أما فيما يخص تحقيق الذات ، فانه يظهر من جديد في تفريد كبير للذوات المدموجة اجتماعياً . وبناء على هذا لم يعد بالامكان ، وصف نمو التفكرية ، والشمولية ، والتفريد الذي تعرفه النوى البنيوية للعالم المعاش بمقدار تمايزها ، كتقدم يتحقق في ابعاد علاقة الذات بذاتها . وباسم هذا الوصف وحده المستعار من فاسفة الذات امكن تقديم التعقيل الاجتماعي — تطور الاحتياطي العقلاني للممارسة الاجتماعية — بوصفه « التفكر الذاتي » لذات اجتماعية كبرى يمكن لنظرية التواصل ان تستغني عن مثل هذه الصورة للفكر . ويكتمل بعد الآن ، ضمن شروط شبكة ارحب واكثر كثافة ، لبين ذاتية ولدتها اللغة الصيرورة — التفكرية للثقافة ، وتعميم القيم والمعايير ، والتفريد المركز للذوات الاجتماعية ، في الوقت الذي يتطور فيه الوعي النقدي،والتكون المستقل للارادة ، والتفريد؛ وتتعزز اخيراً عناصر عقلانية نُسبت فيما مضى الى ممارسة الذوات.يعني تعقيل العالم المعاش في آن واحد تمايزاً وتكثيفاً، بشكل خاص تعقيل اللُحمة المتحركة التي تشكل نسيجاً من خيوط بين ذاتية تجمع على الدوام العناصر الاكثر تمايزاً للثقافة ، وللمجتمع وللفرد . وهكذا لا يتغير نمط اعادة انتاج العالم المعاش بشكل خطي بالمعنى المشار اليه بالفاظ التفكرية ، والشمولية المجردة ، والتفريد . على العكس تماماً،يضمن العالم المعاش بوسائل النقد المتقطعة استمرارية مجموعات متماسكة للمعنى ؛ يصون هذا العالم المعاش رابطة الاندماج الاجتماعي بمخاطر شمولية مفردة ، ويغير الساطة الساحقة لعلاقة النسب بوسائل تنشئة اجتماعية مفرّدة الى اقصى الحدود — بتصعيدها — الى شمولية هشة ، كلما عملت البنى

المتمايزة للعالم المعاش بشكل مجرد داخل اشكال حياة يتزايد اتصافها بالخصوصية ، كلما تضاءلت حيازتنا « لوسائل » غير هذه لنرى انتشار الاحتياطي العقلاني للفاعلية الموجهة نحو التفاهم . يمكن ادراك هذا عبر التجربة التخييلية التالية .

في المجال الدلالي، لن يُحتكم على الاستمراريات بالانقطاع ، حتى وإن «لم يعد» من الممكن قبول إعادة الانتاج الثقافي إلا من خلال النقد. في العالم المعاش المتمايز بنيوياً يغدو تطور طاقات النفي الملازمة للتفاهم اللساني شرطاً «ضرورياً» حتى تشكل النصوص استمرارية وحتى يكون بالامكان ضمان استمرار التقاليد التي تضمن البقاء بقوة عقيدتها . كذلك ، في الحيز الاجتماعي لن يحكم بالتمزق على الشبكة بين الذاتية المتكونة من علاقات الاعتراف المتبادل ، اذا لم يعد بامكان الدمج الاجتماعي ان يمر الا عبر الشمولية المجردة والمفصلة على قياس الفردية في آن واحد . ان اجراءات تكوين الارادة بالمناقشة ، الموجودة في العالم المعاش المتمايز بنيوياً ، تضطلع بمهمة ضمان العلاقة الاجتماعية لكل واحد مع كل الآخرين ، وذلك بالنظر الى مصالح كل فرد بالتحديد . فإذا كان الفرد الذي يشترك في المناقشات ، الفرد الذي يمتلك القدرة على الاجابة بنعم او لا ، دون ان يمكن لاي فرد آخر ان يحل محله ؛ لن يكون مستقلا تماماً الا بشرط بقائه مندمجاً في طائفة كلية ، عبر البحث المشترك عن الحقيقة . وايضاً لن يحكم على الجوهر الكلي في تتابع الاجيال بارجاع نفسه الى العدم اذا لم يعد بامكان سيرورة الدمج الاجتماعي ان تتحقق في الواقع الا بمرورها عبر تفريد يبلغ حده الاقصى . في العالم المعاش المتمايز بنيوياً ، يُكتفى بالاعتراف بمبدأ بوصفه كذلك لم يتوقف البتة

عن التأثير ؛ وبالفعل يتحقق الدمج الاجتماعي بوصفه تفريداً بالمقدار نفسه الذي يتحقق فيه الافراد اجتماعياً بالمقابل . وعبر نظام الضمائر الشخصية يحملنا الاستعمال التفاهمي للغة الذي يتصف به التبادل الدامج اجتماعياً ، يحملنا بلا رأفة على التفرد ، وهنا ايضاً يوظف وسيط اللغة القوة بين الذاتية المندمجة اجتماعياً .

ان صور الفكر التي نَمّتها النظريةبين الذاتيةاذن لا تسمح وحسب بفهم لماذا الاختبار النقدي،والوعي لامكان الخطأ لا يقومان الا بتعزيز استمرارية تقليد جُرِّد من عفويته الطبيعية، بل ايضاً لماذا تتوطد الاجراءات المجردة والشمولية لاعداد الارادة بالنقاش ، والتي جُرِّدت من كل شرعية تقليدية ؛ واخيراً لماذا تسهم الهوامش الاوسع الممنوحه للتفريد وتحقيق الذات في جعل سيرورة الدمج الاجتماعي المتحررة من نماذج متصلبه كانت قد خضعت لها ، أكثر تركيزاً واكثر استقراراً .

اذا اعدنا على هذا النحوبناءالمضمون المعياريللحداثةــوالذي لايفلت من مقاصد فلسفة البراكسيس ، بل من المفاهيم التي تستعملها ــ لابد لنا من الاقرار بانفصال العناصر الثلاثة التي كان يتألف منها « جدل العقل » ؛ وبالفعل ، فان على الذاتية ايضاً بوصفها مبدأ للحداثة ، تحديد مضمونها المعياري ؛ كان العقل المتمركز على الذات ينتج في الوقت نفسه تجريدات تشطر الكلية الاخلاقية الى شطرين ؛ ومع ذلك فان التفكر الذاتي وحده ــ والذي ينطلق من الذاتية في مسعاه الى تجاوز ضيقها ــ افترض ان بامكانه تأكيد ذاته بوصفه قوة مصالحة . لقد تبنت فلسفة البراكسيس هذا البرنامج على طريقتها . بالنسبة لماركس كان تحليل الصراع الطبقي ، وتجاوزه الثوري ، وانطلاق المضمون المحرِّر للقوى المنتجة المتراكمة

بشكل ثلاثة ابعاد كانت تتداخل بشكل وثيق على مستوى المفاهيم الاساسية . من هذه الناحية، ان مفهوم العقل، الذي اشتُقّ من البنى الذاتية اللغوية ويصير عيانياً انطلاقاً من سيرورات تعقيل العالم المعاش ، لا يقدم مكافئاً لمفهوم البراكسيس العقلاني بذاته ، والمستعمل في اطار فلسفة التاريخ . مذ نتوقف عن فهم المجتمع – بمعنى فلسفة البراكسيس – بوصفه ذاتاً كبيرة (Macro—sujet) ذاتية المرجع المتضمنة للذوات الفردية ، فان النماذج المرتبطة بها والتي تسير التشخيص والاسلوب المقترح لتجاوز الازمة – الانشطار والثورة – تتوارى هي ايضاً . وبمقدار ما لم نعد نفكر في التحرير التدريجي للطاقة العقلانية التي تتضمنها الفاعلية التواصلية بوصفها تفكراً ذاتياً على مستوى واسع ، فان هذا التعريف للمضمون المعياري للحداثة لا يمكنه استباق الادوات المفهومية التي تسمح بتشخيص الازمة ولا كيفية تجاوزها .

ان درجة تعقيل عالم معاش لا تتناسب البتة مع احتمال اعادة انتاج بلا صراع ؛ ان ما يتغير هو فقط المستوى الذي يمكن أن تندلع فيه الصراعات . ونتيجة لتمايز بنى العالم المعاش فان الاشكال التي تتجلى فيها الامراض الاجتماعية تتضاعف وفقاً للجانب حيث يظهر ضعف ما في هذا المكون أو ذاك ، ان فقدان المعنى ، والحالات بلا أسماء (anomique) والامراض النفسية هي بالفعل اصناف الاعراض الاكثر وضوحاً ولكنها ليست ابداً الاعراض الوحيدة(١). ان أسباب الامراض الاجتماعية التي كان بالامكان « جمعها » أيضاً حول صراع الطبقات

(1) J.Habermas, Théorie de l'agir communicationnelle, op cit., T.II, P. 157.

طالما بقينا داخل نموذج الانشطار للذات ـــ الكبرى ، تتفكك بعد الآن في الجوازات التاريخية المتنوعة الى حد بعيد . لو ان السمات المرضية للمجتمعات الحديثة مازالت تشكل وجوهاً متجانسة فما ذلك الا بقدر ما ندرك سيادة اشكال العقلانية الاقتصادية والبيروقراطية ، وبشكل عام ، اشكال عقلانية معرفية واداتية . ان الصورة الجانبية على شكل أسنان منشار التي تقدمها الطاقات العقلانية «المستثمرة بشكل غير متساو»تستبعد الشرح المؤسَّس على انقطاع السيرورة الدائرية التي بوساطتها تتصل ذات كبرى « مشطورة » مع ذاتها(١) .

واضح ان السؤال الذي كان نقطة انطلاق فلسفة البراكسيس لم يُشْرَع به بعد عبر مثل هذه التفكرات . وما دمنا نغض النظر ، كما فعلنا حتى الآن،عن اعادة الانتاج المادي للعالم المعاش نظل دون المستوى الذي طُرِحت فيه المسألة . وبالفعل ، لقد اختار ماركس ان يجعل من «العمل» المفهوم الاساسي لانه تمكن من ملاحظة أن العمل المجرد كان يميز بطابعه بنى المجتمع البورجوازي بشكل متزايد ، وبالتالي بنمط عمل ينظمه السوق،تثمّره الرأسمالية وينْظَّم على مستوى المشروع .

(١) لم يعد ممكناً ان نغزو الايديولوجيات التي تواري الصراعات المكبوتة لوعي مزيف خاص ببعض الفئات ، وينبغي ارجاعها لنماذج تواصل يومي محرف وبشكل نظامي ، على هذا المستوى حيث التنظيم الخارجي للقول ينقل لتنظيمه الداخلي ضغطاً ما عاد بالامكان اخفاؤه بأسلوب آخر ، بتحريفه بشكل تقطع فيه العلاقات الداخلية بين الدلالة والمصداقية ، الدلالة والقصد ، الدلالة وتحقيق العمل . على هذا المستوى اذن التواصل « المشوه » ، تكشف الكلية الاخلاقية المشطورة لدى هيجل والممارسة المستلبة لدى ماركس عن سمتها الحقيقية ، سمة اشكال تواصل « مشوه » . وعلى هذا المستوى ايضاً ينبغي ادخال تحليلات القول التي اجراها فوكو بوسائل الذرائعية الصورية .

لقد ضعفت هذه النزعة أثناء ذلك (١) دون أن تقضي على « نمط » المرض الاجتماعي الذي كان ماركس قد حلله بخصوص التجريدات التي تؤثر فعلا في العمل المستلب .

III

لا يبدو أن بامكان المقاربة التي وظّفت في نظرية التواصل الابقاء على المضمون المعياري للحداثة الا مقابل عدد من التجريدات من النموذج المثالي. ومن جديد نتهم خالصية العقل التواصلي في خوفنا هذه المرة من أن وصفاً مجرداً للعوالم المعاشة المعقلنة لا يضع في حسابه ضرورات اعادة الانتاج المادي. ومن اجل ابطال هذه الشبهة لابد لنا من بيان ان نظرية التواصل يمكنها ان تسهم في شرح كيف يتشابك وظيفياً ، في الحداثة ، اقتصاد السوق مع الدولة بوصفها تحتكر القوة ، كيف يتحرر من العالم المعاش ليصير جزءاً من اجتماعية (socialité) بلا معايير وكيف يعارض ضرورات العقل الملازمة للعالم المعاش : بضروراته الخاصة القائمة على الحفاظ على النظام . لقد كان ماركس الاول الذي قام بتحليل هذا التعارض بين ضرورات النظام وضرورات العالم المعاش على شكل ديالكتيك بين العمل الميت والعمل الحي ، وبين العمل المجرد والعمل العيني دلل عليه بشكل نفاذ مستنداً الى وثائق تخص تاريخ المجتمع الذي يعيد رسم انبثاق نموذج الانتاج الجديد في عوالم معاشة تقليدية . يبقى

(1) C . Offe, « arbeit als Soziologische Schlusselka théorie », in Arbeitsgesellshaft, Francfort 1984, p. 3.

ان نموذج العقلانية النظامية التي تجلت اولا في المنطق المستقل لرأسمال مستثمر استولى في تلك الاثناء على مجالات الفاعلية الأخرى .

اياً كان التمايز البنيوي للعوالم المعاشة ، ومهما كان التخصص المتطور للنظم الجزئية (واجزاء اجزاء النظم الفرعية) والمطورة لصالح المجالات الوظيفية لاعادة الانتاج الثقافي والدمج الاجتماعي ، فان تعقيد كل عالم معاش يرتبط بشكل وثيق بواقع آلية التفاهم التي لا تحتمل أكثر من شحنات ضعيفة الى حد ما . وبقدر ما يتعقلن العالم المعاش فان أفراد الفاعلية التواصلية ملزمون ببذل المزيد من الجهد لضمان التفاهم فيه.ان خطر الانقسام الذي يتعرض له التواصل توقف عن انتاج آثاره للتماسك الا بنفي مزدوج لمطالب المصداقية يتزايد في الوقت ذاته بالنسبة ذاتها . ان اللغة السوية هي آلية تنسيق للعمل فيها مجازفة ، في آن معاً باهظة الثمن ،قليلة الحراك ومحدودة القدرات . وبالفعل ، فان دلالة كل فعل كلام لا يمكن فصلها عن أفق معنى بالغ التعقيد للعالم المعاش : دلالة تظل مرتبطة بخلفيه المعرفة لدى المشاركين في التبادل. ان الغنى بالدلالات والوظائف ، وتنوع الاستعمال التفاهمي للكلام ليست إلا الجانب الآخر لعلاقة بالكلية تحول دون توسيع القدرة التفاهمية للممارسة اليومية حسبما نرغب .

وبمقدار مالا يوجد بحوزة العوالم المعاشة ، سوى وسائل محدودة من اجل ضمان التنسيق والتفاهم ،يكون من الضروري ، على مستوى ما من التعقيد ، أن نضع مكان اللغة الشائعة هذا النموذج من اللغات المتخصصة التي درسها بارسون (Parsons) بخصوص المال . ويحدث أثر تخفيف الحمل عندما لم يعد من الضروري اللجوء الى وسيط التنسيق لضمان « كل » وظائف الكلام في الوقت نفسه . ان الكلام الشائع ،

نظراً لكونه عندئذ استبدل جزئياً . تتقلص ايضاً الصلة بين الاعمال المحكومة بالتواصل وظروف العالم المعاش . ان السيرورات الاجتماعية وقد تحررت على هذا النحو « مستخرجة من العالم » . أي متخلصة من تلك العلاقات مع الكلية ومن تلك البنى الذاتية والتي ترتبط عبرها الثقافة والمجتمع والشخصية بعضها ببعض . ان وظائف اعادة الانتاج المادي تتقبل بشكل خاص مثل هذا القطع ، بمقدار ما انها بطبيعتها لا تتطلب ، ان تملأ باعمال تخص التواصل . وفي الحقيقة ، تعود تغيرات الحال المتدخلة في الاساس المادي مباشرة الى نتائج متراكمة وما ينجم عن تدخلات لها غاياتها في العالم الموضوعي . ان هذه الاعمال الغائية تحتاج هي ايضاً بالتأكيد لتنسيق ودمج اجتماعي . الا ان هذا الاخير يمكنه بعد الآن ان يتحقق بوساطة لسان « أُفْقِر وقَنِّن » ينسق اعمالا متصلة نوعياً بوظائفها ــ على سبيل المثال ، انتاج الخيرات والخدمات وتوزيعها ــ دون ربط الدمج الاجتماعي بثقل الجهد الذي تطلبه سيرورات تفاهم فيها مجازفة وغير اقتصادية ، وبدون ربطها بسيرورات تقاليد ثقافية ودمج اجتماعي ، عبر وسيط اللغة الشائع . ان وسيط المال يلبي بجلاء هذه الشروط للغة تنظيم مزودة بمدونة(Code) نوعية . لغة انفصلت عن اللغة العادية بوصفها مدونة خاصة ، مفصّلة على قياس المواقف المقننة (للتبادل) والتي تشرط القرارات العملية ، وذلك على نحو يضمن التنسيق بفاعلية، بفضل بنية ترجيحية (تتصل بالعرض والطلب) تشكل جزءاً من هذه المدونة ، دون ضرورة اللجوء لموارد العالم المعاش .

هكذا لا يتيح المال وحسب توظيف اشكال تبادل استخلصت نوعياً من العالم ، بل ايضاً يتيح انشاء نظام جزئي ، ملائم نوعياً لوظيفته والذي

ينظم صلاته بمحيطه بواسطة المال تحديداً . من منظور تاريخي يقوم النظام الاقتصادي المولود مع الرأسمالية بتنظيم العلاقات الداخلية والتبادل مع اوساطه غير الاقتصادية (الاسرة والدولة) عبر الاقنية النقدية . ان تأسيس العمل المأجور من جهة ، وتأسيس الدولة القائمة على النظام المالي ، من جهة اخرى ، دخلا معاً في بناء نموذج الانتاج الجديد مع شكل تنظيم المشروع الرأسمالي في داخل النظام الاقتصادي . بقدر ما تنتقل سيرورات الانتاج الى نظام العمل المأجور ، وحيث يرتبط جهاز الدولة بالانتاج عبر الضرائب التي تدفعها القوة العاملة ، نشهد تكون أوساط متممة . من جانب يرتبط جهاز الدولة بعد الآن بنظام اقتصادي منظم عبر وسيط نظامي ، مما ادى ، بين اشياء أخرى ، الى ان السلطة المرتبطة بالوظيفة وبالشخص تم استيعابها في بنية وسيط تنظيم ، واذن ، انقله بشكل أكثر مباشرة تم استيعابها في المال من جانب آخر ، وتحت تأثير العمل الصناعي المنظم في مشروعات ، انحلت بعض الأشكال التقليدية للعمل والحياة . وقد صار تحول سكان الريف إلى رعاع ، وتحول العمال إلى بروليتاريا غالباً متموكزة في المدن ، الحالات الأولى لتشيئة الممارسة اليومية التي اثارها النظام .

بقدر ما تنتقل سيرورات التبادل بوسائط نظامية ، فاننا نشهد ، فوق مستوى التبادلات البسيطة ، كما فوق اشكال تنظيم مازالت مندمجة في العالم المعاش ، ظهور مستوى ثالث للعلاقات الوظيفية التي تم استقلالها . ان مجموعات التبادل المستقلة في نظم فرعية متجاوزة افق العالم المعاش تتثبت في طبيعة ثانية اجتماعية بلا معايير . ينعكس هذا الانفصام بين النظام والعالم المعاش في عوالم معاشة حديثة بمثابة تجربة « تشيئة اشكال الحياة » .

لقد رد هيجل على هذه التجربة الاساسية بانشاء مفهوم « الايجابي » وفكرة كلية اخلاقية منشطرة ؛ وبشكل أكثر نوعية، أسس ماركس تحليله على العمل الصناعي المستلب وعلى صراع الطبقات . يبقى ان الاثنين خضعا لمقدمات تستمد اصولها من فلسفة الذات ،وبتفريطهما باستقلال مجالات العمل المندمجة بشكل نظامي بهذا الشكل ، يتخلصان من البنى بين الذاتية وذلك إلى حد أنها لم تعد تقدم فيها أي تشابه بنيوي مع مجالات العمل الخاضعة لدمج اجتماعي ومتمايزة« في داخل » عالم معاش. كان نظام الحاجات ، (او المجتمع الرأسمالي) لدى هيجل وماركس ينجم عن سيرورات التجريد التي كانت آنذاك تحيل الى كلية اخلاقية أو الى براكسيس عقلاني وظلت تخضع لبنى هذه الكلية أو هذا البراكسيس . تكوّن هذه التجريدات ، في العلاقة الذاتية المرجع وفي الحركة المستقلة لذات علوية — علاقة وحركة تنتهي بالضرورة الى اعادة دمجهما—لحظات بلا استقلال . يتخذ هذا التجاوز لدى ماركس شكل براكسيس ثوري يحطم الاستقلال النظامي في تثمير رأس المال، والذي يعيد دمج السيرورة الاقتصادية المستقلة في أفق عالم معاش ويخلص مملكة الحرية من الامر الصادر عن مملكة الضرورة . بضرب ملكية وسائل الانتاج ، يفترض ان تبلغ الثورة الاسس المؤسسية للوسيط الذي أجاز تمايز الاقتصاد الرأسمالي . فالثورة مدعوة إلى إعادة العفوية الى العالم المعاش المثبت تحت تأثير قانون القيمة ؛ وهكذا، في اللحظة ذاتها ، على المظهر الموضوعي لرأس المال ان ينعدم .

عند هيجلي اليمين من الجيل الاول — كما رأينا — اصطدم هذا الدمج لمجالات العمل المشيأة في نظم العلاقة العفوية للروح مع ذاتها

أو للمجتمع بتناقض حاد . في معارضتهم الغاء الفروق بين الدولة والمجتمع الخ هؤلاء (هيجليو اليمين) على التمييز الموضوعي بين النظام الاجتماعي وذات الدولة . عند خلفائهم المحافظين الجدد تتخذ هذه القضية صيغة توكيدية . هانس فرير (H. Freyer) وجواشيم ريتر (J. Ritter) لا يريان في دينامية التشيء التي تخضع لها الثقافة والمجتمع الا الجانب الآخر للسيرورة التي يتكون عبرها مجال حرية ذاتية جديرة بالجهود المبذولة لتحقيقها . أما جيهلين (Gehlen) فيذهب ، من جانبه ، الى حد نقد هذا المجال ويجعل منه دائرة تتصف بها ذاتية فارغة ، منعتقة من كل أمر موضوعي . يوجد من هم — على خط لوكاتش — يحتفظون بمفهوم التشيء ، هم أيضاً يقتربون باستمرار من الوصف الذي يقدمه معارضوهم . انهم دائماً متأثرون بشكل أعمق بعجز الذوات أمام السيرورات الدائرية للنظم ذاتية المرجع وليس بحوزتهم عليها أي مأخذ . وماذا يهم ، في الحد الاخير ، اذ اتهم احدهم بالكلية السالبة ما يكرمه آخر تحت اسم التبلور ، او اذا رأى أحدهم تشيء ما يعرّفه الاخر ، كتقنوقراط ، بوصفه قانوناً ملازماً لمجرى الامور . منذ عقود ، يتجه هذا الميل في التشخيص الذي تقترحه النظرية الاجتماعية نحو النقطة التي تجعل منها الوظيفية ذروة نظريتها ؛ وبالفعل ، وفقاً لهذه النظرية ، تنحل الذوات نفسها في نظم . وتختم ضمنياً « خاتمة الفرد » ، الذي حوطه آدورنو بالجدلية السلبية وقرره بوصفه مصيراً عاقب الفرد نفسه به .يفترض لومان (N. Luhman) بكل بساطة تفكك البنى بين الذاتية وانفصال الافراد من عالمهم المعاش . وإن النظم الشخصية والنظم الاجتماعية تشكل اوساطاً لبعضها البعض . ان حالة البربرية التي توقعها ماركس في حال أخفاق البراكسيس الثوري تتصف بخضوع العالم

المعاش(subsompion complète) خضوعاً تاماً ،لضرورات سيرورة استثمار مفصولة عن القيمة الاستعمالية والعمل المشخص . بلا عواطف تنطلق الوظيفية النظامية من فكرة أن هذه الحالة قد تحققت ، لا في دائرة الاقتصاد الرأسمالي وحسب ، بل ايضاً على عتبة « كل » النظم الوظيفية . وحسب هذه الوظيفية ليس بوسع عالم معاش ، صار هامشياً ، البقاء الا اذا تحول بدوره إلى نظام فرعي ينظمه وسيط ، هاجراً الممارسة التواصلية اليومية كبقايا جسد ميت .

ان الوظيفية النظامية كما يترجمها لومان تجمع ، من جهة ، ارث فلسفة الذات باستبدالها الذات الذاتية المرجع بنظام ذاتي المرجع ، ولكنها ، من جهة اخرى ، تجذر النقد النيتشوي للعقل ، بتخليها — في الوقت نفسه الذي تتخلى فيه عن كلية العالم المعاش — عن كل ادعاء عقلاني(١) .

ان يغرف لومان من المضمون التفكري لهذين التقليدين المتعارضين جامعاً في جملة لغوية سبرانية (cybernétique) قضايا من كانط ونيتشه ، ذلك ما يميز المستوى الذي يبني فيه النظرية النظامية للمجتمع . يوظف لومان النظم العاملة بشكل ذاتي المرجع وموضوعه هو بناء معنى خصائص (attributs) هي نفسها التي نسبها فوكو

(١) نفهم بشكل افضل ان لومان ، شأن كل نقاد العقل ، خلف لنيتشه ، مذ نعيد من منظور فلسفة الذات ، بناء كلية النقد النيتشوي للايديولوجيا بشكلها البسيط . ان تأمل ديتر هنريك (Dieter Henrich) عن التخييل والحقيقة يمكن ان يعنينا في هذا السياق . فهو ينطلق من المجموعة المتماسكة لتصورات تعدها ذات معرفية — تعمل بأسلوب ذاتي المرجع — في آن معاً ، ضرورية ، متماسكة بذاتها وصادقة لمحكاتها الخاصة .

إلى التشكيلات القولية(١) باستناده الى مفهوم متعال وتاريخوي للسلطة .

---

(١) قد يكون هذا التماسك عقلانياً « بالنسبة للذات » ينكشف بالنسبة لنا « نحن الملاحظين من الخارج ، عالم تخييلي ، بشكل خاص اذا لم يكن بالامكان وصفه (التماسك) بشكل مشروع لمعرفة ، بل كأداة لاسلوب عمل » ، مخصصة للعمل في سياق يوجد قبلها ولا يسعها ادراكه .

وهكذا فان الناقد الذي يسقط هذا القناع لا يمكنه وضع مسافة بينه وبين عالم تخييلي الا بتأييده صفته كمجموعة متماسكة للمعنى ، بنيت بشكل ضروري ، ولا يطالها النقد الداخلي وبهذا المعنى عقلية بشكل انه يفترض ، ان لم يكن تلك المحكات ، فعلى الاقل ، وبشكل عام، محكات عقلانية : « لايمكن للقصد النقدي ان يكون ذا قيمة الا طوال ما تدافع العقلانية ، في النهاية ، بدون آراء مسبقة ، ادعاءها الخاص بالشرعية . وطوال ما يستمر غياب الاراء المسبقة هذا ، النظر إلى نقد التخييلات بمثابة درب يمكن في نهاية المطاف من تحقيق عقل بلا تخييل . ولكن هذا الشكل من النقد يمكنه ايضاً أن يرتد ضد كل جوهر التوقعات المتصلة بالعقلانية بما هي كذلك (...) وعندئذ تتحول الى شكل جديد من التبرير المانح الشرعية لفعل انتاج التخييلات نفسه :

D. Henrich, « Versuch uber Fiktion und Wahrheit » , in Poetik und Hermeneutik, Munich 1984, T. X P. 513).

ان من يقوم بنقد شامل للايديولوجيا ويطرق بلا تحفظ هذا الدرب ما عاد بامكانه النظر ببراءة الى ان مشروعه يرمي الى الحقيقة . وبعد الآن يطابق حياته الواعية مع انتاجية وحرية قوة حيوية مبطلة وخالقة للتخييلات . ولكن عند هذه النقطة تتفرع الدروب . واما ان يمتد مشروع النقد لكلية عقل معاد للتخييلات، يقمع ، ويستبعد ويمنع بقوة اجرامية كبيرة كل ما بوسعه تحطيم الدائرة المغلقة لذاتيته ذاتية المرجع ويجعلها تبتعد (تضع مسافة بالنسبة لذاتها) من أجل هذا النقد الجذري للعقل ، ما عاد بامكان مطلب المصداقية ان يظهر في مجال غير مجال الاشياء ، ويسمى (النقد الجذري) لتصديق ذاته انطلاقاً من افق القوى الحيوية التي تلد التخييلات ، اي انطلاقاً من افق التجربة الفنية قبالة هذه العملية الجمالية – غير المعترف بها قبل ديريدا – التي ينتهي اليها نقد يستمر بشكل مفارق ؛ يوجد مع ذلك حل آخر . على المستوى الذي بلغته المرحلة الثانية لنقد الايديولوجيا ، يمكننا ، ان نحن « تخلينا عن القصد النقدي ذاته » تطوير الفكر في اتجاه آخر . عندئذ يمكن للاهتمام =

الا انه بقدر ما يتخلى عن مفهوم العقل يتخلى في الوقت نفسه عن كل قصد بنقده، يمكنه اعطاء شكل وصفي لكل العبارات التي صاغها فوكو

= ان يتركز على الاسلوب الذي تؤكد فيه الذوات ذواتها في ابداعها وحريتها الاصلية عبر التخييلات الحيوية لعالم يبني في كل مرة بشكل ذاتي المرجع . يستمر هذا البحث ، بشكل مجابه ان جاز القول ، البعد الذي اوصى به تفكر ثان ، بعد « سيرورة هي نفسها وقائمية ، ولكنها تتصف بهذه الخاصة بأن لا تتابع نفسها الا بسبب وعي وهمي « ,D. Henrieh) Ibid,P. 154) لم يعد الأمر يتعلق بعقل ينكر التخييلات ، بل « بشاعرية » بصفتها تصدر عن المحافظة على الذات ، لانها تجعل حياتهما أكثر غنى ، تبحث الذوات في تخييلاتها وبها ، نظراً للدور الذي تقوم به ، لا يمكنهم الا الانتساب لها .

يتضمن ذلك في الوقت نفسه توكيداً « وظيفياً » لقيمة الحقيقة ، المكون لاعادة انتاج اية حياة ذات معنى – لا اكثر ولا أقل – على النظرية ذاتها التي تخصصت بمثل هذه المعرفة التي تتناول اعادة انتاج حياة ذات معنى ، ان تطمح لهذه القيمة ذاتها للحقيقة الخاصة بالمنظور المعرفي لكل ذات – لا أكثر ولا أقل – ذلك ان على هذه النظرية ان تفهم ذاتها بمثابة نتاج المحافظة التي تتعزز بها الذات التي يفترض اعادة انتاجها عالما تخييلياً لا يصدق الا « بالنسبة لها » هذا الاتجاه المنظوري (perspectivisme) يفقد جزءاً من اثره المرعب عندما لا نفكر هنا في ذات ما ، بل في ذات معرفية متخصصة على مستوى عال ، ومتدربة على معرفة ذاتها . يقابل مثل هذا التصور تقريباً تطبيق النظرية النظامية على ذاتها ، وبها تصير النظرية الاجتماعية نسبية بوصفها اداء نظام جزئي للمجتمع حيث يكون تقليص التعقيد ضرورة حيوية . ذلك هو تصور لومان .

فهو يستخدم بالفعل ، مقولات السبرانية ، والنظرية العامة للنظم – التي برهنت على قيمتها في البيولوجيا – كي يؤلف بشكل اصيل بين افكار كانط ونيتشه . ان انشاء عالم توظفه ذات متعاليةفقدتموضعها الخارجي بالنسبة للعالم وترى نفسها مرجعة إلىمستوى الذوات المشخصة وأعيد تصورها بوصفها اداء نظام يعمل معاً بشكل ذاتي المرجع وله دلالته والتي تمتلك القدرة على تصور وسطها داخلياً . ان الانتاجية المبدعة للتخييلات ، بوصفها خاصة بحفاظ على الذات يرفع القوة الحيوية للذوات التي فقد الفرق بين الحقيقة والخيال معناه وأعيد تصورها بوصفها الابقاء على نظام يستخدم المعنى والتي ، من جراء ذلك بالذات ، تسيطر على تعقيد وسطها في الوقت الذي تزيد فيه تعقيد ذاتها .

ايضاً بقصد توجيه الاتهام .من هذه الناحية، يدفع لومان الانتساب المحافظ ــ الجديد للحداثة الاجتماعية الى الحد الاقصى وفي الوقت ذاته يرفعه الى مستوى تفكر حيث كل ما أمكن لمحامي الدفاع عما بعد الحداثة ان يبذلوه من براعة اوضعه في المقدمة كان قد تم سابقاً بدون أي قصد بالاتهام وبشكل أكثر تمايزاً الى حد كبير .

يضاف الى ذلك ان الوظيفية النظامية لا تعرّض نفسها للاعتراض القائل بعدم قدرتها التدليل عن وضعها الخاص ؛ فهي ، بالفعل ، تقع بلا تردد ضمن نظام العلوم وتتقدم بوصفها نظرية تدعي « الشمولية في اختصاصها » وسيكون أيضاً من غير المشروع لومها على نزوع للتسوية . تثير نظرية لومان ــ التي تتصف بقوة تصور ، بخيال نظري ، وبقدرة استيعاب لا نظير لها حتى الآن ــ على أكثر تقدير شكاً فيما يتصل ربما بالثمن الباهظ ، الذي تدفعه لقاء «مكاسبها في التجريد» ؛ فالمفرمة التي لا تكل بالفعل لاعادة التصور تقضي على العالم المعاش مثل باق لم يهضم ، « يفتقر للتعقيد » ، وبالتالي فهي تلغي مجال الظاهرة الذي تهتم به نظرية اجتماعية لم تقطع بعد كل الجسور مع التجارب الحساسة من المستوى السابق للمعرفة العلمية :

فيما يخص الاقتصاد الرأسمالي ، لم يميز ماركس بين المستوى غير المنتشر للتمايز النظامي ــ الذي يتكون في الوقت الذي يتكون فيه نظام اقتصادي يحكمه وسيط ــ وبين اشكال تحويله الى مؤسسات ، ذات نوعية خاصة لكل طبقة اجتماعية . ان الغاء البنى الطبقية بالنسبة لماركس ، وتقليص الاستقلال النظامي لمجالات التبادل المشيأة والمتمايزة في آن واحد وفقاً لوظائفها ما كان الا عرضاً وحيداً . ان الخطأ الذي ارتكبه

لومان هو خطأ اضافي . ونظراً للمستوى غير المنتشر للتمايز النظامي ، فانه ينسى ان على وسائط التنظيم ، مثل المال والسلطة — وسائط تتميز من خلالها النظم الوظيفية للعالم المعاش —ان تُحوَّل بدورها لمؤسسات في العالم المعاش . ولهذا فهو يدرك حتى الاثار التي يمارسها ترسيخ هذه الوسائط في المعايير المتصلة بالملكية وبالبناء السياسي للطبقات الاجتماعية المختلفة . وهكذا يظهر « التضمن » ، بمعنى المساواة في بلوغ كل فرد كل النظم الوظيفية ، بمثابة نتيجة نظامية لسيرورة التمايز(١) . فالمجموعات الوظيفية ، عند ماركس والتي اكتسبت استقلالها بشكل نظامي ستؤول الى العدم ، إثر ثورة ناجحة . خلافاً لذلك عند لومان . يفقد العالم المعاش ، في مجتمع حديث متمايز وفقاً لوظائفه ، كل دلالة . وفي داخل المنظورين نشهد ، اختفاء هذا التشابك وهذا التعارض اللذين يشرحان السمة الملتبسة للتحديث الاجتماعي بين مقتضيات النظام ومقتضيات العالم المعاش :

يمكن لمفارقات التعقيل الاجتماعي — التي تحدثت عنها في سياق آخر(٢) — المبسطة الى الحد الاقصى ، ان تتلخص على النحو التالي : كان ينبغي لتعقيل العالم المعاش ان يبلغ مستوى ما من النضج ، قبل ان يكون من الممكن تأسيس الوسائط وهي المال والسلطة بالحق . في مرحلة اولى يهدم النظامان الوظيفيان لاقتصاد السوق وللدولة الحاكمة — اللذان يتجاوزان افق نظام الدولة الاجمالي للمجتمعات الطبقية —

---

(1) N. Luhman,Politische théorie im Wohlfahrtsstaat, Munich 1981,p. 2..

(2) J. Habermas, Théorie de l'agir communcationnel, op. cit. , T. II, chap. VIII .

اشكال الحياة التقليدية الخاصة باوروبا القديمة . الا ان الديناميكية الخاصة بالنظامين الفرعيين التي تتداخل وظائفهما بعضها بالآخر تؤثر ايضاً بمفعول رجعي على اشكال الحياة المعقلنة في المجتمعات الحديثة التي لولاها ما كان ظهور هذه النظم الفرعية ممكناً ؛ فتحويل كل شيء إلى قيمة نقدية وتعميم البيروقراطية تنفذان بالفعل ، الى المجالات المركزية لاعادة الانتاج الثقافي ، والدمج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية . لا يمكن لاشكال التبادل غير المباشرة ان تطغى على مجالات الحياة حيث تتطلب الوظيفة فاعلية موجهة نحو الوفاق ، دون ان تنبثق آثار ثانوية مرضية . في النظم السياسية للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، نشهد رسم بنى توفيقية يمكننا فهمها ، من المنظور التاريخي ، بمثابة رد فعل العالم المعاش على الاستقلال النظامي وعلى التعقيد المتزايد معاً لسيرورة الاقتصاد الرأسمالي وجهاز الدولة بوصفها تحتكر القوة : مازال من الممكن التعرف على هذا التكوين التاريخي في الخيارات التي يمتلكها توفيق الدولة الاجتماعية المتأزمة(١) :

تخضع هذه الخيارات لمنطق سياسة توجهها المقتضيات النظامية للاقتصاد والدولة . ان النظامين الفرعيين غير المباشرين ، اللذين يشكل احدهما اوساطاً للاخر ، يفترض مع ذلك رجوع الواحدة الى الاخرى بشكل ذكي ، بدلا من الاكتفاء بتكليف كل منهما بخسائر الاخرى مما يثقل النظام في مجمله بشكل يجعله عاجزاً منذئذ عن ممارسة وظيفته في التفكر الذاتي . ان موضوع الخلاف الوحيد في هوامش مثل هذه

---

(1) C. Offe, Zu Einigen Widerspruehen des Modernen Sozials Tat, in op. cit., p. 323.

السياسة : هو التوزيع الموزون جيداً للمسائل التي يتحمل مسؤوليتها كل من النظامين الفرعيين للدولة والاقتصاد . بعضهم يرى اسباب الازمة في الدينامية الخاصة لاقتصاد افلت من عقاله،ويراها آخرون في القيود البيروقراطية المفروضة عليه . مما يؤدي الى اقتراح معالجات متعارضة ؛ إما التأهيل الاجتماعي للرأسمالية إما ابعاد مشاكل الادارة المخططة باتجاه السوق . اما فيما يتصل بمصدر الخلل ذي الاصل النظامي الذي تعرفه الحياة اليومية فيراه بعضهم في قوة العمل المقدرة بالنقد ويراه الآخرون في الشلل الذي تفرضه البيروقراطية على المبادرة الخاصة . غير الطرفين يتفقان على ان لا ينسبوا سوى دور منفعل للمجالات الهشة للتبادل في العالم المعاش قبالة القوى المحركة للتحديث الاجتماعي المتمثلة في الدولة والاقتصاد .

في يومنا هذا يتراجع اجمالا مؤيدو الدولة الاجتماعية،ويسعى المحافظون الجدد ، بلا مبالاة ، إن لم يكن إلى اتهام التوفيقية التي شكلتها الدولة الاجتماعية ، على الاقل إلى اعادة تحديد شروطها . يتكيف المحافظون الجدد مع ضرورة تحسن فعال لشروط تثمير رأس المال على حساب العالم المعاش لمن هم أقل حظاً والمنبوذين،الا انهم يتكيفون ايضاً مع المجازفات التي تضرب المجتمع بمجمله بمفعول رجعي ، وعندئذ تنبثق بنى طبقية جديدة لمجتمع ينقسم على هوامش تزداد اتساعاً. يُحمى النمو الاقتصادي بحركات تجديد تُرْبَط ، للمرة الاولى « قصداً »،الى لولب تسليح لا ضابط له بعد الآن .

وفي الوقت ذاته ، يعبر عن نفسه الاستقلال المعياري للعوالم المعاشة المعقلنة ـــ بشكل انتقائي بلا ريب ـــ لا وحسب بالمطالبات الكلاسيكية

التي تسعى الى عدالة أكبر في التوزيع ، بل أيضاً في السلم الواسع جداً للقيم المدعوة القيم بعد المادية ، في الاهتمام بحماية الاسس الطبيعية والبنى التواصلية الداخلية باشكال حياة متمايزة الى حد بعيد . وهكذا نشهد ، في نقاط الاحتكاك الجديدة ، بين المقتضيات النظامية ومقتضيات العالم المعاش ، اندلاع صراعات يتعذر احتواؤها في بنى توفيقية موجودة حالياً . ان المسألة المطروحة اليوم هي معرفة ماذا كان من الممكن انشاء توفيق جديد بالقواعد القديمة للسياسة ذات التوجه النظامي ، او ان مسيري الازمة ، المتمحورون على ازمات من أصل نظامي أُدْرِكَت بوصفها كذلك ، سيفاجؤون بحركات اجتماعية لم تعد ترجع الى التنظيم المطلوب بالنظام ، بل الى « الحدود » المرسومة بين النظام والعالم المعاش :

IV

نتناول الجانب المتمم بهذا السؤال، بتعبير آخر ان مسألة امكان تجاوز الازمات على صعيد واسع ، مسألة كانت فلسفة البراكسيس قد اقترحت حلها بوساطة البراكسيس الثوري . مذ توقفنا عن تصور المجتمع بمجمله بوصفه ذاتاً رفيعة المستوى تعمل على معرفة ذاتها ، وعلى تسيير ذاتها، وعلى تحققها، لم يعد يوجد منظورات ذاتية المرجع تجيز للثوار العمل باسم ذات كبرى مشلولة تحولها لاداة في الوقت ذاته تغيرها. وبدون مثل هذه الذات الكبرى الذاتية المرجع ، يمتنع التفكير في معرفة ذاتية التفكر للكل الاجتماعي كما لا يمكن التفكير في تأثير للمجتمع في ذاته . ومذ تتخذ بين الذاتيات (intersubjectivités)

من المستوى الرفيع ، الملتزمة بالسيرورات العامة التي يتكون بها الرأي والارادة ، مذ تتخذ مكان الذات الرفيعة المستوى التي كأنها المجتمع جملة ، تفقد مثل هذه العلاقات التفكرية معناها . عندئذ يمكننا ان نطرح على انفسنا السؤال لمعرفة ما إذا كان من الصواب الاستمرار في الكلام عن « تأثير للمجتمع في ذاته » .

ان مثل هذا التأثير في الذات يقتضي ،من جهة،مركزاً تفكرياً يسمح للمجتمع بتطوير معرفة بذاته ، عبر سيرورة فهم لذاته ؛ ويقتضي من جهة اخرى ، نظاماً تنفيذياً قادراً على التأثير في الكل باسم هذا الكل، وفي الوقت الذي يكون فيه جزءاً منه.يكون السؤال اذن معرفة ما اذا كانت المجتمعات الحديثة قادرة على تابية هذين الشرطين : تقدم نظرية النظم عن هذه المجتمعات صورة لا مركز لها ، « بدون اعضاء مركزية (١) » . وفقاً لهذه النظرية ، تفكك العالم المعاش كلياً في نظم جزئية تلبي الوظائف النوعية للاقتصاد ، والدولة ، والتربية ، والعلم... الخ . هذه الاحيدات النظمية التي حلت مكان العلاقات بين الذاتية ، وقد جفت من جراء الصلات الوظيفية ، تتصف بعلاقات تناظر ، دون إمكان تنظيم توازنها الضعيف على مستوى المجتمع بمجماله . وبمقدار ما انه لا يمكن لاية وظائف متصلة بالمجتمع بوصفه كلا والمقدلح باحيدات ان تبلغ دوراً « مسيطراً » على مستوى المجتمع ككل ، فانها ملزمة ان تتوازن فيما بينها . لا يمكن لاي نظام جزئي ان يشغل قمة الهرم وان يمثل الكل ، كما كان يمكن للامبراطور قديماً ان يمثل

(1) N. Luhman, op. cit., p. 2.

امبرطوريته في المجتمعات الرتبوية : لقد فقدت المجتمعات الحديثة كل مرجع مركزي للتفكر والتنظيم .

من منظور نظرية النظم ، وحدها النظم الجزئية تنمي شيئاً ما مثل « الشعور بالذات » ، وذلك بالعلاقة مع الوظائف « الخاصة » لكل منها : ولم يعد الكل ينعكس فيها الا في منظور النظام الجزئي حيث يكون، كل مرة ، « الوسط » الاجتماعي : « من جراء هذا ، يضحي اتفاق ما يعمل على مستوى المجتمع بوصفه كلا ، يخص ما هو موجود وما يمتلك مصداقية امراً صعباً وفي الواقع امراً ممتنعاً ، ان الاتفاق الذي يلجأ اليه على شكل إجراء مؤقت يقربه بوصفه كذلك . يُضاف الى هذا تأليفات الواقع التي تقوم بالوظائف اليومية على مستويات من التعقيد يمكن للنظم الوظيفية أن تجيزها لنفسها ، الا انه لا يمكن اضافتها لتكوين نظرة اجمالية عن العالم بمعنى هيئة جامعة (congratio corporum) أو « Universitas rerum » يوضح لومان هذا « التدبير المؤقت » على النحو التالي : لقد كان قراراً غريباً للفلسفة الهوسرلية — مع اثار ثانوية هامة في مناقشات علم الاجتماع — ان يُمْنح هذا التدبير المؤقت ، المسمى « عالم معاش » وضع اساس لانطلاق مؤقت من أجل « قبْلي » مشخص ، اساس تكون مصداقيته مصداقية مرجع اخير » . يرى لومان أن افتراض«أولوية أونطولوجية» للعالم المعاش موقف لا يمكن احتماله في علم الاجتماع .

لعلّ ارث القبْلية الهوسرلية يمثل عبئاً على أشكال شتى للفينومينولوجيا الاجتماعية(١)؛غير ان مفهوم العالم المعاش كما بُحِثَ

(1) N. Luhman, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Francfort 1980, T. I, p. 33.

في نظرية التواصل ، تحرر ، فيما يخصه . من رهانات الفلسفة المتعالية .
سيكون من الصعب التخلي عن مثل هذا المفهوم أن نحن اردنا بيان الحقيقة الاساسية وهي التنشئة الاجتماعية اللسانية . لا يمكن لهؤلاء الذين يشتركون في تبادل ما تنفيذ افعال كلام تؤثر في التنسيق ، دون ان يمنحوا لكل المعنيين عالماً معاشاً مشتركاً بشكل بين ذاتي يلتقي في موقف الكلام ويترسخ في مركز هو البدن الانساني . بالنسبة لهؤلاء الذين يسعون الى التفاهم – اكان ذلك بضمير المتكلم المفرد أو الجمع – يشكل كل عالم معاش كلا من مجموعات متماسكة في المعنى والاحالات . حول نقطة صفر لنظام احداثيات مكون من الزمن التاريخي ، والحيز الاجتماعي والمجال الدلالي . يضاف الى ذلك . ان العوالم المعاشة التي تصطدم فيما بينها لا تبقى « الواحد الى جانب الآخر » بدون التوصل الى تفاهم . وبوصفها كليات فهي تخضع لقوة التطلع للكلية وتجابه فروقها الى ان – كما يقول غادامر – « تتأسس » آفاق وفاقهم الواحد في الآخر . ولهذا السبب اساساً ، تحتفظ المجتمعات الحديثة المنفكة التمركز الى حد بعيد بمركز محتمل لفهم ذواتهم في داخل فاعلية التواصل اليومية ، متيحة من جراء ذلك الابقاء على نظم الفاعلية المحددة هي نفسها وظيفياً في متناول الحدس طالما انها لا تتجاوز افق العالم المعاش . لئن كان المركز هو ايضاً اضفاء ، فان هذا الاضفاء يتصف مع ذلك بالفاعلية .ان مشاريع الكليات ، المتعددة المراكز ، التي تستتق بعضها والتي يزاود بعضها على الآخر تنتج مراكز تتنافس فيما بينها . فالهويات الجماعية نفسها تعرف حالات ارتقاء وسقوط داخل المد المتحرك للتفسيرات وتبدوانها تقابل صورة شبكة هشة بشكل أفضل من صورة مركز مستقر للتفكر الذاتي .

يظل أنه حتى في المجتمعات التي لا تتألف من تراكم سافات– تلك التي لم تعد تمتلك معرفة بذاتها على الشكل التقليدي لصورة تمثل الذات– تزود الممارسة اليومية بحيز حيث يمكن ان تتم سيرورات عفوية لفهم الذات وتكوين الهوية . حتى في المجتمعات الحديثة نفسها ، تنتهي مشاريع الكليات ، المتعددة الاصوات والقليلة الوضوح الى تكوين شعور منتشر بالطائفة . ان بعض القضايا النوعية وبعض تجميعات التدخلات تتيح لهذا الشعور ان يتكثف ويتمفصل بوضوح أكبر ؛ ويتوصل (الشعور) الى ذلك داخل سيرورات التواصل التي تتم على مستوى ارفع وبتركيز أكبر بشكل خاص في المجال العام . تسمح تقنيات الاتصال – الطباعة والنشر ، الاذاعة والتلفزيون – ببث كل عبارة تقريباً في كل السياقات الممكنة وتخلق شبكة متمايزة رفيعة المستوى من المجالات العامة المحلية وبين المناطق ، ادبية ، وعلمية وسياسية ، خاصة بالاحزاب والروابط الوسيطة أو بالثقافة الفرعية. تؤسس المجالات العامة سيرورات تكوين الرأي والارادة التي تصنع لتنشر وتتداخل فيما بينها ، أيا كانت درجة تخصصها. وتكون الحدود بينها مفتوحة؛ كل حيز عام، مهما كانت درجة انغلاقه يبقى مع ذلك مفتوحاً امام مجالات عامة اخرى . مجالات تدين بنزوعها إلى الكلية الذي لا يكاد يوارى لبنى النقاش الخاصة بها . تحيل كل المجالات العامة الى مجال عام واجمالي حيث يطور المجتمع بمجموعه معرفة بذاته . لقد استوعبت الانوار الاوروبية هذه التجربة ودمجتها في صيغها المبرمجة .

ان ما يدعوه لومان « الاتفاق العامل على مستوى المجتمع بوصفه كلا » يرتبط بالسياق ويتسم بقابليته للوقوع في الخطأ ؛ مثل هذا الاتفاق

مؤقت الفعل . ومع ذلك فان هذه الذ رة التفكرية للمجتمع بوصفه كلا « موجودة » بالتأكيد . ولم تعد تقوم الا على بين ذاتية رفيعة المستوى وهي المجالات العامة، وبالتالي لم تعد تلبي المحكات الصارمة اتفكر ذاتي تجريه ذات رفيعة المستوى . وعليه فان مثل هذا المركز لفهم الذات لا يكفي ليمكن المجتمع من التأثير في نفسه ، ومن اجل هذا لابد من وجود منظم مركزي قادر على جمع وتشغيل المعرفة والاندفاعات التي تصدر عن المجال العام .

وفقاً للافكار المعيارية لتقاليدنا السياسية نفترض في جهاز الدولة الذي اكتسب الشرعية ديموقراطياً ، المؤسس لا على سيادة الامير بل على سيادة الشعب ، ان يكون قادراً على أن يترجم بأفعال رأي وإرادة هذا الجمهور الذي يكونه المواطنون . يشارك المواطنون أنفسهم بالتكوين الجماعي للشعور دون أن يكون بإمكانهم العمل جماعياً . ولكن هل يمكن للدولة ان تقوم بذلك ؟ وبالفعل، يعني « العمل الجماعي » ان الدولة تترجم المعرفة المتكونة بشكل بين ذاتي والتي يمتلكها المجتمع عن ذاته ، في تسيير ذاتي منظم للمجتمع .ان لم يكن الا لا سباب مؤسسة على نظرية النظم ، فاننا مضطرون للشك بمثل هذا الامكان . لقد اصبحت السياسة ، في يومنا هذا ، قضية نظام جزئي متمايز من الزاوية الوظيفية ؛وقبالة النظم الجزئية الاخرى، لا يمكن لمثل هذا النظام ان يمتلك درجة من الاستقلال تكون ضرورية من اجل تنظيم مركزي، أي من أجل عمل يمارسه المجتمع على ذاته بوصفه كلية تتخذ هذه المبادرة بنفسها .

بكل بداهة ، يوجد في المجتمعات الحديثة، عدم تناظر بين القدرات (الضعيفة) لوفاق بين ذاتي والقدرات (غير الموجودة) للمجتمع الكلي للاضطلاع بتنظيمه الخاص . وتحت هذه المقدمات الجديدة لا يوجد

مكافيء لنموذج عمل يُمارَس على الذات بشكل عام ، كما تمّ تطويره في فلسفة الذات . وبشكل اخص لا يوجد مكافيء للفكرة الهيجيلية الماركسية لعمل ثوري .

لقد فرضت هذه البداهة نفسها أمام الجمهور العريض تحت تأثير تجربة نوعية قامت بها ، قبل الجميع ، الاحزاب العمالية والنقابات لاحقاً لتحقيق مشروع الدولة الاجتماعية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية . لا أتكلم عن المشكلات الاقتصادية المرتبطة بتشريع الدولة الاجتماعية الذي تم بنجاح اثناء مرحلة اعادة البناء ، ولا عن حدود السلطة وقدرة التدخل التي تمتلكها الادارات المكلفة بالتخطيط ، ولا ، بشكل عام ، عن المشكلات المرتبطة «بالتنظيم». افكر بالاحرى في التغير المميّز الذي يؤثر في ادراك سلطة الدولة المكتسبة لشرعيتها ديمقراطياً التي كان يجب أن تنتشر للعمل من اجل « تأهيل اجتماعي » لنظام اقتصادي رأسمالي لا ضابط له ، وقبل كل شيء من أجل تحييد الاثار الثانوية المدمرة التي ينتجها نمو يتعرض لازمات على وجود العالم المعاش للعاملين ، التابعين(١) .

ان المدافعين عن الدولة الاجتماعية لم يروّا في واقع تدخل الدولة الفعالة في السيرورة الاقتصادية ، وتدخلها ايضاً في السيرورة الحيوية لمواطنيها ، أمراً يشغل البال . ألم يكن هدفها اصلاح شروط حياة المواطنين باصلاح شروط العمل والاستخدام ؟ كان هذا يسير جنباً الى جنب مع الفكرة الموروثة من التقاليد الديمقراطية القائلة

---

(١) فيما يلي ساستند الى مقالي (Die Neue Unubersehte — Lickeit) في المجموعة التي تحمل نفس العنوان ، فرانكفورت ١٩٨٥ .

ان المجتمع كان قادراً على التأثير في ذاته بالطرق الحيادية للسلطة السياسية والادارية ؟ لقد خاب مثل هذا التوقع .

تخيم اليوم على الحياة اليومية للمنتفعين المحتملين أو الفعليين شبكة تزداد احكاماً من المعايير القضائية ، وبيروقراطيات الدولة وما شابهها . ان النقاشات الموسّعة التي أجريت حول التنظيم الحقوقي والتنظيم البروقراطي بشكل عام، وليس هذا وحسب حول الآثار المنتجة المضادة للسياسة الاجتماعية الموظفة من قبل الدولة ، بل ايضاً على جعل الخدمات الاجتماعية ذات صفة تخصصية وعلمية لفتت الانتباه لوقائع تظهر ما يلي : ان الوسائل القضائية والادارية المستخدمة لتطبيق برامج الدولة الاجتماعية لا تمثل وسيطاً منفعلا ، مجرداً من الصفات ،إن جار القول. انها على خلاف ذلك ، مرتبطة بممارسة تفريد الوقائع ، والتطبيع والرقابة التي لاحظ فوكو قوتها المشيئة والذاتية (والمذوتة) (réifiante et subjectivante) حتى في التفريعات (الرأسية) الأكثر دقة للتواصل اليومي .مؤكد ان تشويهات عالم معاش ممزق الأوصال . خاضع للرقابة ومحاط بالرعاية تكون أشد مكراً من الأشكال الواضحة للاستغلال المادي والافقار؛غير ان الصراعات الاجتماعية المرفوضة والمدخلة إلى المجال النفسي والبدني لن تكون اقل تدميراً .

ان التناقض المرتبط بمشروع الدولة الاجتماعية بوصفها كذلك هو اليوم واضح للعيان . لقد كان هدفها الأساسي يقوم على اتاحة تطور اشكال الحياة القائمة على المساواة في بنيتها ، وكان عليها في الوقت ذاته فتح المجال لتحقيق الذات الفردية والعفوية ؛ الا ان طلب انتاج اشكال حياة جديدة وتوقع تحققها من وسيط السلطة امر لا يخلو

من المغالاة . وفي نهاية سيرورة تمايز ، وقد تقلصت الدولة في نظام وظيفي بين جملة الانظمة المحكومة بوسائط نظامية ، لم يعد بالامكان النظر اليها بوصفها المنظم المركزي حيث يكثف المجتمع قدرته على تنظيم ذاته . ان سيرورات تكوين الرأي والارادة — المبثوثة ، ولكنها لاتزال متمحورة حول المجتمع بجملته — كما تجري في مجال عام ، تجد نفسها في مجابهة نظام وظيفي صار مستقلا في تجاوزه لافاق العالم المعاش ، مغلقاً على منظورات المجتمع بوصفه كلا وعاجزاً عن ادراك هذا المجتمع من منظور يتجاوز افق النظام الجزئي .

ان فقدان الوهم التاريخي الذي نجم عن بيروقراطية مشروع الدولة الاجتماعية يسمح بالقاء نظرة جديدة على« السياسي »،نظرة تتصف بحدة جهاز الستيريو سكوب . الى جانب الاستقلال النظمي لوسيط مثل السلطة ، الذي لا يمكن لعقلانية غائية استعماله الا ظاهرياً، ينبثق بُعْد جديد . ان المجال السياسي العام حيث يمكن للمجتمعات المعقدة أن تتخذ مسافة معيارية أمام نفسها وتعمل على تفكر جماعي حول تجاربها في الازمات، تتخذ، في مواجهةالنظام السياسي ،مسافةمماثلة لتلك التي كانت قد اتخذتها سابقاً ازاء النظام الاقتصادي . لقد اتخذ النظام السياسي سمة اشكالية ، وعلى اية حالة ملتبسة بقدر اشكالية النظام الاقتصادي . يظهر النظام السياسي نفسه اليوم ، من زاوية التنظيم ، كمصدر للمشكلات ، لا كوسيلة لحلها . وفي اللحظة ذاتها ، يُدْرَك « الفرق بين مشكلات التنظيم ومشكلات التفاهم » . وبعد ذلك يُدْرَك فرق بين اشكال فقدان التوازن النظامية وامراض العالم المعاش ، واذن بين اضطراب اعادة الانتاج المادية والنواقص التي تصيب اعادة الانتاج الرمزي للعالم المعاش .

ويُدْرَك الفرق الذي يوجد بين الاعاقات التي يمكن ان تثيرها البنى المتصلبة للعالم المعاش (عبر رفض الدافعية أو رفض اضفاء الشرعية) في تمويل نظام العمالة والسلطة ، وتجليات استعمار العالم المعاش بمقتضيات النظم الوظيفية ملقية على عاتق النظم الاخرى المدفوعات التي تعجز عن تغطيتها . تبين مثل هذه الظواهر ان جهود التنظيم وجهود التفاهم تمثل موارد لا يحل بعضها مكان الآخر الى مالا نهاية . اذ لا يمكن للمال والسلطة شراء التضامن أو المعنى ولا الحصول عليه عنوة . بكلمة واحدة ان سيرورة فك السحر هي حالة جديدة للذهن حيث يدخل مشروع الدولة الاجتماعية في مرحلة تفكرية ويتوجه نحو تدجين ، لا الاقتصاد الرأسمالي وحسب ، بل ايضاً الدولة نفسها .

لئن كان العمل يتعلق « بتدجين اجتماعي » لا للرأسمالية وحسب . بل ايضاً للدولة المتدخلة نفسها ، لابد من اعادة تعريف هذه المهمة . لقد اعتقد مشروع الدولة الاجتماعية ان تخطيط الادارات العامة قادر على تنشيط آلية التنظيم الذاتي لنظام فرعي آخر . واذا تعلق الامر بعد ذلك بمدّ هذا « التنظيم » اللامباشر الى حد اقصى لاداءات تنظيم الدولة نفسها ، فانه لم يعد بالامكان تعريف نموذج التدخل كتدخل لا مباشر بشكل مستمر . ان نظاماً فرعياً « اضافياً » يمكنه وحده بالفعل ان يقدم احتمال « تنظيم ».فاذا كان بالامكان العثور على مثل هذا النظام موضوع في طريقها فستنتهي حركة فك سحر جديدة وابتعاد مرة ثانية الى المسألة التالية : انه من المستحيل قلب « ادراكات الازمات في العالم المعاش « بشكل كامل الى » مشكلات تنظيم تخص النظام » .

يتعلق الامر بالاحرى ، بانشاء سدود تكبح التبادل بين النظام والعالم المعاش واقامة « مجسّات » في التبادل بين العالم المعاش والنظام . في كل

الاحوال تنطرح مسائل الحدود هذه مذ يتعلق الامر بحماية العالم المعاش المعقلن بشكل كبير من مقتضيات نظام العمالة ، بمقدار كونها لا تحتمل، أو من الآثار الثانوية لوصاية ادارية على الوجود بمقدار ما تكون مؤلمة الى حد يتجاوز قدرة الاحتمال . ان السيطرة النظامية التي يمارسها سوق العمل الرأسمالي على السيرة الذاتية لاعضاء الفئة العاملة ، والذي تمارسه شبكة الادارات التي تتولى تقديم المساعدة ، والتنظيم والرقابة على شكل حياة الزبائن وما يمارسه التنافس على التسلح النووي وقد صار مستقلا عن امل الشعوب بالحياة لم يهشم من جراء تعلم النظم أداء افضل لوظائفها . يجب على العكس ، ان يكون بوسع الاندفاعات الصادرة عن العالم المعاش التأثير في التنظيم الذاتي للنظم الوظيفية(١) . يفترض هذا ، في حقيقة القول ، علاقة اخرى بين المجالات العامة المستقلة ، المنظمة لذاتها من جهة ، ومجالات العمل المنظم بالمال والسلطة من جهة أخرى . بتعبير آخر ، يفترض هذا فصلا جديداً للسلطات في بعد الدمج الاجتماعي . ويترتب على قوة الدمج الاجتماعي الملازم للتضامن ان يتمكن من تأكيد ذاته في مواجهة قوة الدمج النظامي المنتشر عبر وسائل التنظيم ، والمال والسلطة .

أسمي مستقلة المجالات العامة التي لم ينتجها النظام السياسي ويدعمها لغايات منح الشرعية . ان مراكز التواصل المكثفة التي تتشكل تلقائياً في

(١) لئن كان التفكر من أجل « نظرية للمجتمع » لمؤلفه ويلك :
(H. Willhe — Entzauberung des Staates, Konigstein 1983,p. 192 .
يسترعي الاهتمام وذلك بشكل خاص ، لان المؤلف يفتقر التماسك اللازم لتحليل التأثير المتبادل الذي تمارسه نظم Autopoiétique بعضها على الآخر وفقاً لنموذج الوفاق بين الذوات .

القطاعات–المصغرة للممارسة اليومية لايمكن ان تتطور في مجالات عامة مستقلة كي تتخذ الشكل المتين لبين ذاتيات مستقلة بلغت مستوى ارقى . الا بمقدار ما تستغل الطاقة التي يقدمها العالم المعاش لغايات تنظيم مستقل واستعمال وسائل التواصل وفقاً لمثل هذا التنظيم . فمثل هذه الاشكال للتنظيم تعزز قدرة العمل الجماعي . وذلك شريطة ان لا تتخطى التنظيمات القريبة من الاساس ، العتبة التي تفصلها عن تنظيم صوري تم تكونه في نظام مستقل . والا فستدفع ما كسبته في التعقيد لان غايات التنظيم تنفصل عن توجهات ومنظورات اعضائها ، لترتبط بمقتضيات تتصل بالمحافظة على التنظيم وتوسعه . ان عدم التناظر بين قدرات التفكر الذاتي والتنظيم المستقل الذي عزوناه للمجتمعات الحديثة بمجملها يعيد انتاج نفسه على مستوى التنظيم المستقل للسيرورات المكونة للرأي والارادة .

لا يشكل مثل هذا الامر عقبة بالضرورة ان نحن رأينا ان التأثير اللامباشر الممارَس على آليات تنظيم ذاتي مختلفة وخاصة بنظم جزئية متمايزة وفقاً لوظائفها يعني تماماً شيئاً آخر غير التأثير الغائي للمجتمع على ذاته.ان السياج الذاتي المرجع يُكسِب المناعة لنظام الوظائف السياسية كما لنظام الوظائف الاقتصادية ضد كل محاولة تدخل بمعنى عمل « مباشر » . ان هذه الخاصة هي بالذات التي تزيد حساسية النظم لمثيرات تسعى الى زيادة قدراتها على التفكر الذاتي ،أي حساسيتها لردود الأفعال التي تتجلى في المحيط مقابل فاعلياتها الخاصة . ينبغي للمجالات العامة المنظمة بشكل مستقل ان تطور التأليف الذكي للسلطة والتحديد الذاتي المتبصر والضروري لزيادةحساسية آليات التنظيم الذاتيللدولةوالاقتصادلنتائجإعدادارادة موجهة نحو غايات محددة ،يمكنهاالمضي في اتجاه ديمقراطية جذرية.وفي الوقتذاته

يحل مكان نموذج التأثير على الذات الذي يمارسه المجتمع نموذج صراع حدود ، يضبطه عالم معاش ويضعه في مواجهة النظامين الفرعيين اللذين يتجاوزانه في التعقيد ولا يمكن التأثير عايهما الابشكل غير مباشر ، ولكنهما لا يستغنيان عن عطاءاته . ذلك ان المجالات العامة المستقلة لا يمكنها ان تستمد قوتها الا من الموارد التي تقدمها العوالم المعاشة المعلقنة الى حد بعيد . يصح هذا بشكل خاص على الثقافة ، أي طاقة تفسير العالم والذات التي يقدمها العلم والفلسفة ؛ للطاقة المنورة التي تحملها الافكار الشمولية بشكل دقيق في موضوع الحق والاخلاق وبشكل لا يستهان به ، يصح على مضمون التجارب الجذرية التي تقدمها الحداثة الفنية . ليس من قبيل الصدفة ان تتخذ الحركات الاجتماعية اليوم صورة ثورات ثقافية . ان هذه الحركات الاجتماعية تدين بقوتها المحركة للتهديد الذي تتعرض له الهويات الجماعية ذات السمة الواضحة . على الرغم من ان هذه الهويات تبقى دائماً أسيرة خصوصية شكل حياة مفردة ، فانها مضطرة لاستقبال المضمون المعياري للحداثة — ان عدم العصمة هذا ، وهذه الشمولية ، وهذه الذاتوية التي تقوض قوة كل خصوصية وشكلها المشخص . لقد كانت الدولة القومية الدستورية والديمقراطية الناجمة عن الثورة الفرنسية الشكل الوحيد للهوية الذي فرض نفسه على مستوى التاريخ العام والذي افلح بتحقيق المصالحة بين الكلي والخاص بدون عنف حتى يومنا هذا . لقد كان الحزب الشيوعي عاجزاً عن اخذ مكان الهوية القومية . اذا لم يعد بوسع الامة اداء هذا الدور ، فأي ارض ستتمكن اليوم من اتاحة تجذر(١) التوجهات نحو قيم شمولية ؟ ان مجتمع القيم

---

(1)J.Habermas,«Konnen Komplex gesellschaften eine vernunftige = Identitat ausbilden ? »

الاطلسية المتبلورة حول حلف الاطلسي توشك أن تكون مجرد صيغة عادية يستعملها وزراء الدفاع . ان اوروبا ادنور (Adenauer) ودوغول (de Gaulle) تكتفي بتقديم بنية فوقية للبنية التحتية لاتحاد تجاري . ان مثقفي اليسار في معارضتهم لاوروبا السوق المشتركة يتصورون . منذ زمن قصير مشروعاً يختلف كلياً .

ان حلم هذه الهوية الاوروبية المختلفة كلياً ، التي تتلقى بحزم ارث العقلانية الغربية ، ينمو في الزمن حيث تستعد الولايات المتحدة . تحت راية « ثورة امريكية ثانية » ، للوقوع مجدداً في اوهام بدايات التزوع للحداثة . ان طوباويات الروايات السياسية القديمة كانت قد انشأت تناضحاً خداعاً بين اشكال الحياة العاقلة ، السيطرة التقنية على الطبيعة والتعبئة الفظة لقوة العمل الاجتماعية . ان تصور الحداثة لذاتها ، منذ بداياتها ، كان مشغولاً بهذا التطابق بين السعادة والتحرر من جهة ، والسلطة والانتاج من جهة اخرى ، الأمر الذي أدّى إلى قرنين من النقد الذاتي .

انها إيماءة السيطرة نفسها ، الطوباوية بالمعنى الرديء للكلمة ، التي تبقى اليوم في كاريكاتور يحرك مشاعر الجماهير .فالخيال العلمي لحرب النجوم الذي يستخدمه مخططو الايديولوجيا من أجل إطلاق اندفاع التجديدات التي تسمح بإعادة وضع عملاق الرأسمالية العالمية على قدميه للجولة المقبلة للحرب التكنولوجية ، برؤيا مروّعة لكون صار عسكرياً . . واوروبا القديمة لن تبلغ هوية جديدة الا اذا عارضت

= (هل يمكن للمجتمعات المعقدة بناء هوية مطابقة العقل ؟) .
in Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Francfort, 1976, p. 92.
(نص مترجم حديثاً للفرنسية «Après Marx» ، باريس .

هذه الدارة ـ القصيرة بين النمو الاقتصادي ، وسباق التسلح و« القيم القديمة » برؤيا تحرر من الضغوط النظامية التي فرضناها على انفسنا ، ستبلغها (اوروبا القديمة) بشرط وحيد هو وضع حد للخلط الذي يقود الى الاعتقاد بأن المضمون المعياري للحداثة ، المتراكم في العوالم المعاشة المعقلنة ، لا يمكن نشره الا في نظم متزايدة التعقيد على الدوام . ان الاعتقاد بضرورة القدرة على دعم التنافس العالمي — في الاسواق وفي الفضاء — ببساطة من أجل البقاء هو واحد من الاعتقادات التافهة حيث تتركز الضغوط النظامية . كل يستخدم التوسع وزيادة قوى الآخر ليسوغ توسعه وزيادة قواه الخاصة ، كأنما لعبة القوى لا تخضع لقواعد الداروينية الاجتماعية . لقد اوجدت اوروبا الحديثة الشروط الذهنية والاسس المادية لعالم حيث استولت هذه العقلية على مكان العقل — تلك هي النواة الحقيقية للانتقادات الموجهة للعقل منذ نيتشه . مَنْ غير اوروبا يمكنه ان ينضح من تقاليده « الخاصة » به، التمييز والطاقة والشجاعة الرؤيوية ، بكلمة واحدة ، كل ما يلزم لتحمي العقليات من تأثير مقدمات إكراه أعمى تدفع إلى الابقاء على النظام وتنميته ، مقدمات كانت ميتافيزيقية ولكنها مذ ذاك تحولت إلى مقدمات ما وراء بيولوجية؟

استطراد حول اسلوب حيازة ارث فلسفة الذات في نظريـة النظم لدى لومان

قدم لومان « الخطوط الكبرى » لنظرية عامة في المجتمع (١) وفيها يضع الميزان المؤقت لنظرية لم تنفك عن التوسع في الامتداد والحجم منذ عقود عديد — مجيزاً بذلك نظرية اجمالية على مشروعه — . ومهما يكن من أمر ، فانه يترك لدينا الانطباع بأننا نفهم بشكل افضل ما يجري

(1) N. Luhman, soziale systeme, Francfort, 1984.

تحت ناظرنا . لا يرتبط مشروع لومان بالخط التقليدي المتخصص للنظرية الاجتماعية من كومت (Comte) الى بارسونز (Parsons) بمقدار ما يرتبط بتاريخ المشكلات التي تناولتها فلسفة الوعي من كانط الى هوسرل . لا يهدف موضوع نظرية النظم هذه على قيادة ما قد يكون عليه علم الاجتماع الى الدرب المضمون للعلم بقدر ما يتقدم بوصفه ما يحل مكان فلسفة مستبعدة بعد الآن . انها تدعي ارث المفاهيم الاساسية لفلسفة الذات واشكالياتها ، في الوقت الذي تبرهن فيه عن كفاءة اكبر في حل المشكلات . وبهذا العمل تعمد الى تغيير في المنظور يجعل من النقد الذاتي للحداثة في صراعها مع ذاتها آمراً بلا جدوى . ان النظرية النظامية للمجتمع مطبقة علىذاتها ملزمة بتبني موقف جازم أمام التعقيد المتنامي للمجتمعات الحديثة . ان ما يهمني هنا هو معرفة ما اذا كانت نظرية النظم ، بمقدار ما تدعي بأنها تخلف فلسفة الذات ، بالحد الادنى من المسافة تجد من جديد ايضاً بعض المشكلات المتروكة من قبل الفلسفة التي ترثها ، أي المشكلات التي تفكرنا حولها في هذا الكتاب والتي ، منذ وفاة هيجل ، تجعلنا نشك بهذا المبدأ للحداثة الذي هو العقل المتمركز على الذات(١) .

I

اذا نحن شئنا ان نضع مكان مفهوم ذات المعرفة ، كما نـمّيت من ديكارت الى كانط مفهوم النظام الذي انشيء في اطار السبرانية وعلم الحياة (البيولوجيا) متجنبين في الوقت ذاته البقاء دون المستوى الذي تم بلوغه ، لابد لنا من اجراء بعض التغييرات . علينا في بادىء الامر

(١) غالباً ما كنت اجد نفسي أمام اختبار قاس ، أعرف بالتأكيد بأننا لا ننصف ثراء نظرية ما حين نتناولها بجرأة من جانب واحد ، الا أن ما يهمنا في السياق الحالي هو هذا الجانب وحده .

ان نضع مكان العلاقة بين الذات العارفة والعالم (بوصفه كلية الاشياء الممكن معرفتها) — والتي تم تصورها بوصفها علاقة بين الجواني والبراني (الداخلي والخارجي) — علاقة بين النظام ووسطه . كانت مشكلة المرجع التي كانت تطرح على أداءات وعي الذات معرفة العالم ومعرفة الذات . ستُلحق هذه المسألة بعد الآن بالحفاظ على مكتسبات النظام وتوسيعه . لقد صيغت السمة الذاتية المرجع للنظام على نموذج السمة الذاتية المرجع للذات . فليس بوسع النظم الرجوع الى شيء آخر دون الرجوع الى ذاتها ودون ان تتحقق من ذاتها على نحو تفكري . صحيح ان « ذات » النظام تختلف عن تلك التي تخص الذات ، بمقدار ما انها لا تتكثف في « انا »أو في«افكر»المرتبطة بالادراك الواعي (aperception) الذي — وفقاً لكانط — عليه ان يكون قادراً على مرافقة كل تصوراتي . ان نظرية النظم ملزمة بأن تُبْعِد عن « الذات » الخاصة بالعلاقة الذاتية المرجع كل المعاني التي تُذكِّر بهوية وعي الذات صيغت بعمليات تركيب (تأليف) . ان المرجعية الذاتية تصف الاداءات النظمية المختلفة وفقاً لنماذج عملها ، الا ان العلاقة الدقيقة مع الذات لا تولِّد أي مركز حيث يمثل النظام بوصفه كذلك وهو عارف بذاته على شكل وعي الذات . وهكذا لا يلتقي مفهوم التفكر مع مفهوم الشعور . يبقى اننا عندئذ نحتاج لمكافيء للوعي بصفته حاملا لهذه السمة الذاتية المرجع التي تميز مرحلة الحياة الاجتماعية الثقافية . بصفة مكتسب يقابل الوعي ، يُدْخِل لومان تصوراً خاصاً « للمعنى » . وعندئذ يستند الى الاوصاف الفينومينولوجية لدى هوسرل الذي يرى ان دلالة تعبير رمزي تحيل الى قصد يوجد وراءها ؛ بالنسبة « للدلالة » ، يكون القصد مفهوماً أكثر قدماً . وهكذا فان « المعنى » لدى لومان سابق للغة ، مما يقوده إلى تعريفه بمثابة مجموعة

متماسكة من الاحالات التي : في دمجها بقصدية التجربة المعاشة والعمل ، تجمع الامكانات القابلة للتحقق . وبناء على ذلك تحل مكان الذوات القادرة على وعي ذواتها نظم تعمد الى انشاء المعنى أو استخدامه .

ينتج عن هذا الاستبدال المفهومي الذي يحافظ ، بشكل مماثلات بنيوية ، على صور فكر استُقي من فلسفة الوعي عدد من النتائج الموحية ، ان نحن تذكرنا حركة الفكر التي قادت من كانط الى ماركس مروراً بهيجل.«اولى»هذهالنتائج تخص القلب الاختباري retournement (empiriste) للمقاربة التي نمتها الفلسفة المتعالية . مؤكد انه تم تصور العلاقة بين النظام والمحيط تماماً على نموذج عالم كوّنه الوعي المتعالي . وبالفعل ، بمقدار ما يبتعد النظام عن المحيط : فانه « ينشئه » بوصفه افق معنى يتصف بالنسبة له بقيمة كلية . بيد ان نظم بناء المعنى لا توجد الا بصيغة الجمع ؛ في الشروط الهامشية الطارئة لمحيط بالغ التعقيد تتشكل النظم وتبقى قبل ان يتم تنسيقها — مثل الذوات الاختبارية — على شكل فريد متعال بشكل عام . ويستبدل العالم الفريد ، المؤسس بشكل متعالي بمجموعة المحيطات الخاصة بالنظام(١) . في ميدان الشيء ، يلتقي منظر النظم علاقات عديدة موجودة من قبل بين النظام والمحيط . وبهذا المعنى ، يفقد التمييز بين المتعالي والاختباري من اهميته بالنسبة له .

ثانياً ، تتخطى نظرية النظم ، لاحقاً لهذا القرار ، بشكل مماثل للمسيرة التي تابعها هيجل من قبل — حدود المثالية الذاتية . لم يكتف

---

(١) « ان العلاقة التي ينشئها نظام ذاتي المرجع مع محيطه لا تكون ممكنة الا بالنظام نفسه بالاستقلال عن كل محيط قائم بذاته » ارجع إلى :

N. Luhman, op. cit., p. 146.

هيجل بشق ممر الى البعد الزمني لتكوين الذات المتعالية ، بل اكتشف ايضاً ــ ما وراء الذات العارفة نفسها ــ تجسدا للبنية الاساسية الخاصة بوعي الذات ، في مجال الروح الموضوعية (والروح المطلقة) ؛ بقول آخر ، لا توجد السمات المميزة للذاتية في الروح الذاتية وحسب ، بل توجد ايضاً في الروح الموضوعية (وفي الروح المطلقة) . شأن هيجل بفضل مفهومه للروح ، يكتسب لومان بمفهوم نظام يعمد الى انشاء المعنى ، حرية الحركة التي تجيز له اخضاع المجتمع ، بوصفه نظاماً اجتماعياً ، لدراسة مماثلة لتلك التي تعتبر الوعي بمثابة نظام نفسي . تختلف النظم التي تعمد الى انشاء المعنى عن النظم التي ترتبط بالوعي كما تختلف الروح (Esprit) عن الروح الذاتية . من جانب آخر ، تفتضي المقدمات الاختبارية التمييز بوضوح بين الاحداث الداخلية في النظام والاحداث المتدخلة في المحيط النظامي . ولهذا فالنظم كلها انما هي محيطات لبعضها البعض وانها تعزز بالتبادل تعقيد المحيط الذي لابد لهم من السيطرة عليه . يستحيل عليهم ان يرتبطوا بوصفهم ذواتاً ليشكلوا تجمعات تكون نظماً على مستوى اعلى ، وهي ايضاً ليست مدككة سلفاً داخل مثل هذه الكلية ، وعليه من هذه الزاوية ، لا تتبع نظرية النظم الحركة التي كانت قد قادت من المثالية الذاتية الى المثالية الموضوعية .

الا اننا نكتشف ، في « مرحلة ثالثة » أن ثمة تواز مع ماركس الذي احل البراكسيس مكان « وعي الذات » معطياً وجهاً طبيعياً (naturaliste) لسيرورة تكون الروح . كان العمل الاجتماعي ، عند ماركس ، يضمن الايض بين « النوع » والطبيعة الخارجية المموضعة في محيط . وهكذا كان من

الممكن تصور السيرورة الدائرية : التي في انطلاقها من انفاق قوة العمل تعود اليها لتولدها من جديد بالمرور عبر انتاج الخيرات واستهلاكها — بوصفها توليد يعيد انتاج النوع الى ذاته . تعالج نظرية هذه السيرورة بمثابة حالة خاصة من الشعرية الذاتية (autopoiesis) إن ما كان يميز ، في نظر ماركس . إعادة الانتاج المادية للمجتمع . يميز ،بشكل عام ، النظم ذاتية المرجع ؛ كل عنصر يستعمل داخل النظام يجب أن ينتجه النظام ذاته . دون ان يكون مستعاراً من محيطه —« جاهز للاستعمال » — . ان الصفة الذاتية المرجع للعمليات التي توظفها نظم انشاء المعنى لديها بصورة خاصة المعنى العملي « لانتاج ذاتي » وليس المعنى النظري لتصور ذاتي .

وفقاً لهذه المقدمة تشترك نظرية النظم مع النظرية الماركسية للمجتمع في التفكر في سياق تكوينها الخاص واستعمالها الخاص . ان جهد المعرفة الذي بذلته نظرية النظم ينعكس بوصفه عنصر السيرورات الاجتماعيةوتابعها ،التي تجعل منها فيالوقت ذاته اشياء لها.والفرق الوحيد هو في كون النظريةالماركسية تحتفظ بمفهومعقل يجيز لها انشاء علاقة داخلية بين تفكر ذاتي وقيمة حقيقية من جانب،وتحرر القوى الخاصة بالطبيعة الخارجية والداخلية من جانب آخر(١). فنظرية النظم تدمج افعال المعرفة — بما فيها افعالها — مع جهد النظام للتحكم بالتعقيد ؛ وهكذا تجرد المعرفة من كل جانب غير مشروط . انها تتصور ذاتها بوصفها تحليلا وظيفياً — وبفضل مسألة المرجع الذي اختارته هذه الطريقة —

(1) J. Habermas, Connaissanee et Interet, trad. G. Clemençon Paris 176.

تعرف انها مدككة بلا خلل في داخل العلاقات الوظيفية للتأكيد — للذات النظامي ، دون ان تقصد أو تمتلك القوة للتعالي على هذه العلاقات بأي أسلوب كان(١) .

رابعا ، ان الانتقال الى النموذج النظامي ، الذي يتم بشكل تفكري فلسفيا ، يقود الى مراجعة عميقة لتصورية التقليد الغربي المتمركز على الوجود ، والفكر والحقيقة . ان الاطار المرجعي غير الاونطولوجي يظهر بوضوح مذ ندرك ان بحث نظرية النظم يفهم ذاته بمثابة نظام فرعي (في تقاطع نظام العلوم والنظام الاجتماعي) مزود بمحيط خاص به . في داخل هذا المحيط تشكل العلاقات بين النظام والمحيط التي نتعامل معها التعقيد الذي تقع مسؤولية ادراكه ومعالجته على نظرية النظم . وكما ان المقدمات الاونطولوجية لعالم الموجود المنظم عقلانياً يدعم ذاته فان المقدمات الابستمولوجية لعالم اشياء قابلة للتصور منسوب الى ذوات عارفة ، أو المقدمات الدلالية لعالم احوال الموجودات منسوب الى قضايا توكيدية مجردة من كل قيمة وتُستَبعد بلا نقاش كل المقدمات — التي تفترض تعذر الإحاطة بنظام كوني ، وبالعلاقة ذات — موضوع ، أو بالعلاقة بين القضايا وأحوال الأشياء . ان نظرية النظم كما يراها لومان تنتقل من الميتافيزيقا إلى ما وراء بيولوجيا (métabiologie) . ومهما كانت المصادفة التي تتصل بتكوين مصطلح « الميتافيزيقا » كان من الممكن اعطاؤها دلالة فكر ينطلق من « اجاننا » (pour—nous) . للظواهر الفيزيائية ليستجوب خلفيته . انطلاقاً من هنا يمكننا ان ندعو بـ « ما وراء بيولوجيا » فكرة تنطلق من

(١) من هذه الزاوية يلتقي لومان نيتشه ، لا فلسفة الذات .

« اجل ذاته » للحياة العضوية للصعود الى أصولها ؛ افكر بشكل خاص في الظاهرة الاساسية لتوكيد الذات — الموصوف بحدود سبرانية — للنظم ذاتية المرجع امام محيط بالغ التعقيد .

ان الفرق بالنسبة للمحيط ،المحتفَظ به من قبل النظام نفسه ، مطروح بوصفه واقعاً لا يمكن الالمام به.ان حفاظ النظام على ذاته،والذي يقوم على زيادة قوته الخاصة ، يحل محل العقل المعرّف تبعاً للوجود (Etre) ،أو للفكر ، أو للعبارة : بهذه المقاربة يزاود لومان أيضاً على نقد للعقل يتوخى إسقاط قناع قدرة توكيد الذات بوصفها ماهية كامنة لعقل متمركز على الذات . إنه بدقة العقل ، الذي على الرغم من تصفيته لانه كان غير عقلاني ،«يضطلع»،تحت اسم العقلانية النظامية ، بهذه الوظيفة : « انه » (اي العقل) جملة الشروط التي تسمح بالحفاظ على النظام . يعبر العقل الوظيفي عن ذاته بتكذيب ساخر يفرضه عقل يكتفي بتقليص التعقيدات ،على ذاته . يُقصد بذلك عقل مقلّص بمقدار ما لا يتجاوز الاطار المرجعي الماوراء بيولوجي — كما تفعل نظرية التواصل بمفهومها عن عقل تواصلي يوسع انطلاقاً من وظائف اللغة ومزاعم المصداقية — التحديد المتمركز على العقل (Logocentrique) للميثافيزيقا ، للفلسفة المتعالية وعلم الدلالة بل يذهب الى ما بعد هذا التجديد : مرة جديدة يتحول العقل الى بنية فوقية للحياة : لا يتغير أي شيء لاننا نضع الحياة في المقدمة على مستوى تنظيم «المعنى».ذلك انه ، كما سنرى، يقطع مفهوم المعنى، كما تتصوره الوظيفية،الصلة الداخلية بين الدلالة والمصداقية.كما هو الأمر لدى فوكو وحدها نتائج الدفاع. على أنه حقيقة،فنتائج هذا الاعتبار كحقيقة وحدها تستمر في الاتصاف باهمية داخل الحقيقة (وفي المصداقية بشكل عام) .

واخيراً يؤدي الانتقال من الذات إلى النظام الى نتيجة « خامسة » لها اهميتها في سياقنا . ان مفهوم الذات يعزو الى كل علاقة ممكنة بالذات ذاتاً (un Soi) مكوّنة بالمعرفة التي تمتلكها عن الذات . ان الحكم الذاتي وتحقيق الذات يمتلكان هما ايضا تلك القوة المتجهة نحو المركز والتي توصل الى الذروة وتهدىء كل حركات الروح في وعي الذات وحده . على العكس ، مذ يحتل النظام مكان الذات« Soi »في العلاقة مع الذات ما عاد من الممكن تجميع الكل في مركز معرفة بالذات ؛ ولم تعد بنية العلاقة بالذات ترتبط الا بالعنصر الفردي : فهي لا تضمن سياج النظام المنفتح على الوسط بوساطة مركز ، بل عبر نقاط تنسيق على المحيط : «ان ذات(Soi)المرجع الذاتي لا تكون ابداً كلية نظام مغلق،ولا تكون ابداً حقيقة المرجع ذاتها » — كما وساطة الذات التي يرفعها هيجل في مطلق . « فنحن لا شأن لنا ابداً الا بعناصر السياق حيث تتكون نظم منفتحة تقدم دعماً للشعرية الذاتية (...) . لئن كان من المشروع التحدث هنا عن مرجع ذاتي(جزئي أو متزامن)،فذلك لان الامر يتعلق بشروط امكان انتاج ذاتي الشعرية (Luhman,op.cit 1984,p.630) .

هذه الصفة المميزة للنظم ذاتية المرجع ، وهي عدم وجود «ذات» فيها ، تنعكس عندئذ داخل الخاصة اللا متمركزة للمجتمعات التي انتقلت « بكليتها » الى نظام تمايز وظيفي : « ينجم عن ذلك انه ما عاد من الممكن تحديد زاوية نظر من حيث تمكن ملاحظة الكل الذي ندعوه الدولة أو المجتمع بشكل صحيح (المرجع السابق) : وانطلاقا من منظورات نظمها الجزئية تتقدم وحدة المجتمعات الحديثة بشكل مختلف في كل مرة . لم يعد من الممكن وجود منظور مركزي يكون منظور وعي الذات

النظمي لمجتمع بمجموعه حتى وان لم يكن ذلك الا لاسباب تحليلية . وعليه اذا لم يعد بوسع المجتمعات الحديثة تكوين هوية عاقلة فانه لن يكون في حوزتها اية نقطة ارتكاز تسمح باجراء نقد للحداثة . حتى لو ارادت هذه المجتمعات الاحتفاظ بهذا النقد » دون ان يكون بحوزتها نقطة توجيه » . فانها ستخفق لا محالة أمام سيرورة تمايز تجاوزت منذ زمن بعيد . التصورات الخاصة بالعقل التي نحتتها اوروبا القديمة. يبقى اننا ، داخل الموروث الانفعالي للرومان- داخل هذا الاحساس بالواقع المتلازم مع العقلانيات الجزئية كما هي في وضعها المؤسسي - نتعامل مع ارث الماني جدا بنته مروحة تبدأ من الريبيين وهم مذ ذاك هيجليو اليمين وصولا الى جهلن . لنوجه نظرنا مرة اخرى الى الوراء .

بقدر ما تفترض العلاقة مع الذات المفكّر فيها بحدود فلسفة الذات : مسبقاً هوية الذات العارفة بذاتها ، يمكن للحركة تقود التي تعود من كانط الى هيجل ان تستدعي منطقاً داخلياً ؛ وبالفعل ينتهي الفرق بين التأليف الموحّد والتنوع الذي ينضوي تحته ، ينتهي هو ايضاً الى طلب هوية نهائية تتضمن معاً الهوية واللاهوية . كانت هذه القضية موضوع مؤلف هيجل في كتاب « فرق نظريتي فيخته وشيلينغ . (Différence des systémes de Ficht et de Schelling) داخل المنظور التصوري نفسه . كان هيجل قد ادخل في حسابه التجارب الاساسية للحداثة الثقافية والاجتماعية الجامعة في آن واحد لنقد الدين الذي قادته الانوار ، نقد كان يرهق قوة الاندماج الاجتماعي . التي كانت تحظى بها العوالم المعاشة في اوروبا القديمة ؛ والسمة المثقلة للعلاقات الاجتماعية المشيأة بالنظام . عبر الاقتصاد الرأسمالي والدولة البيروقراطية.

ان نتوقع من العقل أن يحل محل الدين بحيث يلعب دور هذا الاخير في الاندماج الاجتماعي ، وهو الموضوع الاساسي لفلسفة المصالحة ، يرجع معاً الى تجربة ازمة العصر ونزوع ملازم لفلسفة الذات . ان تشخيص العصر يدين باسلوبه الخاص في طرح المشكلة على جدلية الموضعة (dialectique de l'objectivation) الذي كان متضمناً في مفهوم وعي الذات كما كانت تفكر فيه فلسفة الذات وكان فيخته أول من عالجها بهذا الشكل . بمقدار ما يكون التفكر الذاتي ملزماً بأن يجعل من المنبع العفوي لكل ذاتية موضوعاً — ولهذا السبب ، يفلت بشكل عام من صورة الشيء — لا يمكن القبول بالنظر الى العقل المصالح على نموذج العلاقة الموْضِعة بالذات، وبالتالي على نموذج « فلسفة التفكر الذاتي » . ولولا ذلك لرفعت ملكة متناهية الى رتبة المطلق واحتلت ملكة الفهم المحولة الى معبود مكان العقل .

لقد فهم هيجل وفقاً لهذا النموذج ، تجريدات الحياة الذهنية والحياة الاجتماعية بوصفها وقائع « وضعية » . ووفقاً لرأيه ما كان بالامكان تجاوزها الا بوساطة تفكر ذاتي جذري واذن بحركة كانت غايتها تكمن في المعرفة المطلقة ، في الكلية العالمة بنفسها بوصفها كذلك .

بقدر ما ان ذات(Soi)العلاقة بالذات تتواري بنتيجة للانتقال من الذات الى النظام ، فان نظرية النظم ، فيما يخصها ، لا تحظى بأي وجه من الفكر يقابل فعل التشيء مع آثاره المشوهة والقامعة : ان تشيء الذاتية خطر ملازم بنيويا لمفهوم العلاقة بالذات كما فكرت فيه فلسفة الذات . هنا يمكننا اصلا الكشف عن غموض مقولي « مماثل » في واقع ان نظاما ما ينظر الى نفسه ، خطأ ، بوصفه وسطاً (محيطا ،

بيئه) ، الا ان هذا الامكان مستبعد بالتعريف . ان سيرورات الفصل المرتبطة بكل تشكل لنظام ما هي ايضاً متنافرة مع معاني « الاستبعاد » وبشكل خاص « الحظر » (أو المنع) : ان يقوم نظام ما بالابتعاد عن واقع ما ويعامله بوصفه محيطاً (وسطاً) فان مثل هذا مسجل بشكل عادي في سيرورة تشكله . ولكن ، من المنظور التاريخي ، فان تعميم وضع العامل المأجور ، وميلاد البروليتاريا الصناعية : أو ايضاً التكفل بالجماعة بادارات مركزية لم يتم ابداً بدون الم . ان نظرية النظم : حتى وان كانت قادرة على ايجاد صيغ تعبر عن مثل هذه السيرورات فانها ستكون ملزمة بأن ترفض للمجتمعات الحديثة امكان ادراك ازمات لا ترجع مباشرة الى منظور نظام جزئي خاص .

لئن كانت المجتمعات المتمايزة وفقاً لوظائفها لا تمتلك اية هوية فانه ليس بوسعها تنمية هوية مطابقة للعقل : « ذلك ان العقلنة الاجتماعية ستتطلب تمثيل المشكلات الخاصة بالمحيط التي أثارها المجتمع في داخل النظام الاجتماعي ، اي ان تُدْخَل في سيرورة التواصل الاجتماعية ، بمقدار ما لها من نتائج ترتد على المجتمع : ضمن حدود، ما يكون هذا الأمر ممكناً داخل النظم الوظيفية المختلفة ، على سبيل المثال ، عندما يواجه الاطباء أمراض اثاروها هم انفسهم . هذا ، ان ما هو أكثر توصيفا هو ان نظاماً وظيفياً يرمي ببعض المشكلات على نظم وظيفية اخرى بوساطة المحيط . الا ان ما ينقص قبل كل شيء ، هو نظام اجتماعي فرعي يكلّف بمهمة ادراك التبعيات المتبادلة بين النظام والمحيط. في داخل شروط تمايز وظيفي ، لا يمكن وجود مثل ذلك النظام الفرعي ، لانه يعني أن المجتمع يوجد للمرة الثانية في داخل المجتمع ذاته . يجعل

مبدأ التمايز مسألة العقلانية ، في آن معاً ، أكثر الحاحاً واكثر امتناعاً على الحل » . (Luhman, op. cit. , 1984, p.645) . يرفض لومان ببعض الازدراء المحاولات التي قامت بها فلسفة الذات لايجاد حل لهذه المسألة : « هنا تبتغي النفوس البسيطة ادخال الاخلاق . هيجل يدعو الدولة ، ويضع ماركس آماله في الثورة : ليس في هذا ما هو افضل » (المرجع السابق p.595) لقد ناقشنا فيما سبق (الفصل XII القسم II) الاسباب التي تعارض بناء وعي على صعيد المجتمع بمجمله ، كما أجرته فلسفة الذات من قبل . عندما يدمج الافراد ويلحقون بصفتهم اجزاء ، بالذات الكبرى وهي – في هذا المنظور – المجتمع بمجموعه ، نحصل على رقم فلكي لا يجيز وضع هذه الظواهر الحديثة بشكل مناسب في الحساب والتي هي بالنسبة لكل فرد تنامي هامش عمله وامتداد حريته الشخصية . ان شعوراً اجتماعياً اجمالياً يمثل بوصفه التفكر الذاتي لذات كبرى يخلق ايضاً مشكلة . في المجتمعات المتمايزة تتصور معرفة رفيعة المستوى ذاتها ، على اكثر تقدير ، في نظم معرفة متخصصة ، الا انها ليست في مركز المجتمع بوصفها معرفة ذات المجتمع الكلي : هذا ، لقد صادفنا استراتيجية تصورية للاستبدال تجنباً واجب التخلي بشكل عام ، عن تصور تمثيل للمجتمع من قبل ذاته . يمكن فهم الحيزات المكانية العامة بوصفها ما بين ذاتيات من صعيد اعلى : يمكن لتعريفات ذاتية جماعية ، تجيز تشكيل هويات ان تتمفصل فيها كما يمكن ان يتمفصل شعور المجتمع في جملته في الحيز العام المشكّل على مستوى اعلى . وعندئذ يمكن لمثل هذا الشعور اعفاء نفسه من مطالب دقة تلزم فلسفة الذات بفرضها على وعي الذات : ان معرفة المجتمع بذاته لا تتكثف لا في الفلسفة ولا في النظرية الاجتماعية .

بفضل هذا الشعور المشترك -ايأ كان انتشاره والجدال حوله-: يكون المجتمع بمجموعه قادراً على اتخاذ مسافة معيارية بالنسبة لنفسه وان يرد على الأزمات المدركة ، اداعات يشك لومان بامكانها السديد : « ان المعنى الذي يحظى به مجتمع حديث يتساءل عن عقلانيته الخاصة » لا يثير لديه اي شك، وبالفعل كل تقدم للتفكر سيجعل«مسألة العقلانية في آن واحد ، أكثر الحاحاً واكثر استعصاء على الحل » . وعندئذ يكون من الافضل عدم طرحها : « ان الصورة التي تقدمها مسألة العقلانية لا تعني ان المجتمع ملزم بحل مسائل بهذه الدرجة من الاهمية ليضمن بقاءه . من اجل البقاء ، يكفي التطور » (op.cit.p.654) .

ان سيرورات اعداد الرأي والارادة التي تقدم درجة عالية من التعقيد وتتبلور في الحيز العام ، على أنها تبقى قريبة من العالم المعاش، وتبدي صلة وثيقة بين التنشئة الاجتماعية والتفريد، بين الهويات الشخصية والهويات الجماعية . ان لومان لانه لم يتصور بين ذاتية تنتجها اللغة ، لا يمكنه تصور مثل هذا التشابك الداخلي الا على نموذج تضمين الاجزاء في الكل. انه يرى في شكل الفكر هذا بوصفه يصدر عن«خط انساني(١) » ، وهو يباعد ما بينه وبين هذا الخط . وكما يبين ذلك مثال بارسونز انه بالضبط — على مستوى التقنية المفهومية — القرب بالنسبة لفلسفة الذات التي تدفع إلى تقليد النموذج الكلاسيكي وتؤسس النظام

---

(١) يشدد لومان بانه « بالنسبة للخط الانساني كان الانسان يتخذ موقعه داخل النظام الاجتماعي لا خارجه . وينظر اليه بوصفه مكوناً للنظام الاجتماعي ، عنصرا من المجتمع نفسه . واذا دعي بفرد فذلك لانه كان يكون بالنسبة للمجتمع عنصراً نهائياً ، غير قابل للتجزئة (op.cit.p.286) .

الاجتماعي (أو ، عند بارسونز نظام الاعمال) كما الكل حيث تكون النظم النفسية نظماً فرعية . وفي اللحظة ذاتها فان الاخطاء التي تُلام عليها بحق . فلسفة الذات تميل الى ان توجد من جديد في نظرية النظم . ولهذا يختار لومان حلا يرى فيه ، بوضوح نتائج للاستراتيجية النظرية : « اذا نظرنا الى الانسان بوصفه جزءاً من محيط المجتمع (وليس كجزء من المجتمع نفسه) : وهذا يؤثر في مقدمات كل الاسئلة كما تم طرحها عبر التقاليد . واذن أيضاً مقدمات الخط الانساني الكلاسيكي (op.cit.'1984,p.288) وبالعكس « ان من يحتفظ بهذه المقدمات ويبحث بهذه الطريقة عن الدفاع عن قضية الانسانية سيظهر لا محالة بوصفه خصم ادعاء الشمولية الذي خصم ادعاء الشمولية الذي تربيه نظرية النظم » (op.cit.,1984 p.92) .

في الحقيقة هذه المناهضة المنهجية للخط الانساني (antihumanisme méthodologique) لا تتعارض (١) مع شكل فِكَر يقوم خطؤه في تضمين داخل الكل لاجزاء تُمثَّل بشكل مفرط في عيانيته انها تعارض « اهتماماً من أجل قضية الانسانية » الا ان هذا الهم يمكنه تماماً ان يستغني عن العيانية المفرطة (concrétisme) للكل والاجزاء؛ اقصد بذلك « همّ » تصور المجتمع الحديث على نحو ان امكان اتخاذ مسافة معيارية بالنسبة لذاته في مجموعه — ومعالجة الازمات المدركة في سيرورات التواصل على مستوى كبير كما يجري في الحيز العام — لا تكون ممتنعة بالاختيار الوحيد للمفاهيم الاساسية . صحيح ان

---

(١) لا نجد لدى لومان الانحياز لمعارضة الانساني المعيارية كما تطبع بطابعها عمل جهلين (Gehlen) .

بناء حيز عام يمكنه ان يملأ هذه الوظيفة لم يعد له مكان لان شبكة النظم —، مثل النظام النفسي والنظام الاجتماعي . هما اوساط الواحد بالنسبة للاخر لا يوجد بينها سوى علاقات داخلية — لا تُبقي لا على الفاعلية التواصلية ولا على العالم المشترك بين الذوات .

II

ان تدفق الملفات المنقولة من وزارة الى أخرى وشعور روبنسون ؛ المغلق كما احيدة تزود بالصور الموجهة للانفصال المفهومي للنظام الاجتماعي والنظام النفسي ، الاول يقوم حصراً على التواصل ، والآخر حصراً على الشعور(١) .

ان ما يتأكد داخل هذا الفصل المجرد بين النظام النفسي والنظام الاجتماعي انما هو — بين عناصر اخرى — ارث فلسفة الذات وفي الحقيقة ، شأن العلاقة ذات موضوع لا تقدم العلاقة نظام — محيط اساساً مفهومياً لبين ذاتية لسانية بشكل أصيل يتصف بها الوفاق والمعنى المشترك بوساطة التواصل . صحيح ان اومان يتردد من جانب بين بناء الذاتية انطلاقاً من تقاطع منظورات فريدة ، خاصة بذوات مختلفة — بتعبير آخر انطلاقاً من تنويع تطوري لحلول اقترحتها فلسفة الذات من

---

(١) يمكن المعنى الاندماج في متتالية راسخة في العاطفة الحيوية للبدن والذي يظهر عندئذ بوصفه شعوراً . الا ان المعنى يمكنه الاندماج ايضاً في متتالية تتضمن فهم الاخر والذي يظهر عندئذ بوصفه تواصلا .

فيختنه الى هوسرل — . ومن جانب آخر : أصالة مشتركة تطورية للشعور الفردي ولنظام منظورات مكتف بذاته (٢) .

يتبين ان هذا التصور الثاني غير كاف — شأن التصور الكلاسيكي — ، لكونه يفتقد المقولات المناسبة على مستوى نظرية اللغة ، يتبين اذن انه : ولومان مضطر لادخال « المعنى » بوصفه مفهوماً حيادياً بالنسبة « للتواصل » و« الشعور » ، ولكن على شكل يصبح فيه المعنى قادراً على التفرع في انماط انشاء مختلفة للمعنى . ولولا ذلك لما كان بمقدور النظم العاملة على اساس الشعور والتواصل بناء محيطات بعضها للآخر . على الرغم من ان نظرية النظم تعطي للاسئلة نفسها اجابات مماثلة بنيويا لتلك التي كانت تعطيها فيما مضى فلسفة الذات تجد المحاجة النظرية

(٢) في مناسبات عديدة ينطلق لومان من الفكرة القائلة بأن النظم التقنية تشغل مكانا في المجموعة التطورية ، في منتصف الطريق بين النظم العضوية والنظم الاجتماعية « سابقة » بهذا الشكل النظم الاخيرة . وحدها النظم النفسية تحظى بالشعور ويكون الاشخاص بوصفهم حوامل الشعور في اساس النظم الاجتماعية (op.cit, p,244) نجد هذه الصورة بشكل خاص في سياق التفكرات التي تخص التفاعل الذاتي للنظم الاجتماعية . لئن كان النظام الاجتماعي (بمعناه لدى لويس Lewis) يتحقق من جراء ان احد الممثلين — المتصور على نحو انعزالي — يقطع الدائرة الفاسدة لعرض مضاعف بتثبيته لدوره باتجاه واحد — لابد من افتراض اشخاص أو « ذوي وعي » قادرين « قبل كل » مشاركة في النظم الاجتماعية اطلاق حكم أو اتخاذ قرار ، وعندئذ لا ينفصل النظام الاجتماعي الناتج الا على خلفية هذا « الواقع الفيزيقي ، الكيميائي ، العضوي والنفسي » (op. cit., p. 170) من جانب آخر ، لا يمكن لنموذجي النظام ان تحديد موقعيهما على درجات مختلفة على السلم التطوري اذا كان من المفترض تميزها للسبب ذاته ، عن النظم العضوية بالانتصار الناجم عن انشاء المعنى . وهنا يتحدث لومان في مواقع اخرى (P. 141) عن تطور متلازم ، على نحو متلازم في أصله لنظم انشاء المعنى الذي يفترض احدهما الاخر (في محيطهما) والذين يستندان على الوعي من جهة ، وعلى التواصل من جهة اخرى .

الاجتماعية نفسها اليوم في مجابهة موقف متغير : لم يكن « الوضع عبر الذاتي (transsubjectif) ، السابق للذوات » ، للغة مستخلص وحسب داخل الخط الهمبولتي (Humboldt) لعلوم الروح،بل ايضا داخل الفلسفة التحليلية للغة ، كما داخل الذرائعية وداخل البنيوية (التي مارست — لابد من الاقرار بذلك — تأثيراً بالغاً من خلال ميد وليفي ستروس).وعليه اذن تسمح الخلفية التي يزود بها تاريخ النظرية برؤية واضحة للنتائج التي تثقل نظرية توزّع ، على نظامين مختلفين ، تلك البنى اللغوية التي تضم في آن معاً النفسي والاجتماعي . وبقدر ما يرتسم وجه نظرية لومان اليوم بشكل أكثر وضوحاً ، نرى ما هي الطاقات التي ينبغي نشرها من أجل التحكم بالمشكلات الناجمة عن ذاك القرار الاساسي الوحيد :

ان الاقرار بأن البنى اللغوية تكون عبر ذاتية ،يعني ربط المجتمع بالفرد ربطا أضيق مما ينبغي . ان بين ذاتية وفاق بين الممثلين تولد بوساطة تعبيرات ذات دلالات متماثلة ومزاعم مصداقية قابلة للنقد ستكون علاقة اقوى مما يلزم بين نظام نفسي ونظام اجتماعي كما بين نظم نفسية مختلفة.ليس بوسع النظم ان يؤثر بعضها في الأخرى الا بشكل طارىء وخارجي ؛ وما من تنظيم « داخلي » يشرف على علاقاتها . ولهذا فلومان مضطر ، في مرحلة اولى ،الى ارجاع اللغة والتواصل إلى ابعاد صغيرة بدرجة انها ما عادت تسمح برؤية التشابك الداخلي لاعادة الانتاج الثقافي ، والدمج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية .

بالنسبة لمفهوم المعنى المدْخَل بشكل فينومينولوجي ، يجد التعبير اللغوي نفسه في وضع تبعية . فالوظيفة الوحيدة للغة هي التعميم الرمزي

لاحداث دلالية اولية ،القضية تكون ،ان جاز القول ، اعادة صوغ كوانتيه (quantique) بحدود متطابقات يمكن التعرف عليها من دفق التجربة (op.cit.,1984,p.136)، ومن جانب آخر ، تبقى اللغة ثانوية بالنسبة للشعور . يرى لومان ، ان الحياة المنعزلة للنفس ، بما فيها الفكر النظري ، ليست ذات بنية لغوية بطبيعتها . وتكتفي البنينة اللغوية على لفظ الدفق العفوي للشعور بتقطيعات تمنحه هكذا ملكة تكوين احداث (op.cit.,1984, p.367).يضاف الى ذلك،ان اللغة ليست مكونة لسيرورات الوفاق ؛ فهي تعمل « داخل الروح » قبل كل تواصل : بمقدار ما ان اللغة تشترك بتنظيم دفق التصورات وسيرورات الفكر فان عملها لا يكون البتة اشتقاق مستبطن للقول (pp.137 et367) ان كل قضية من هذه القضايا تشكل موضوع جدل . وتتطلب تبريراً نوعياً داخل سياق فلسفة اللغة . في كل الاحوال ، يتعذر تنظيم هذه الاسئلة باشارات من الصعيد الفينومينولوجي ، أو حتى بمجرد تعريفات .

يبقى ان استراتيجية لومان واضحة ؛ لئن كان اسهام الرموز اللغوية يقتصر على اللفظ،على التجريد والتعميم،في آن معاً،لسيرورات الشعور ، ومجموعات المعنى المتماسكة — وكلاهما ما قبل لغوي — فانه يتعذر تفسير التواصل المتحرك بوسائط اللغة ، انطلاقاً من شروط تحقيق لغوية نوعياً . ولئن لم يعد ينظر الى اللغة على انها بنية تسمح بتكوين الصلة الداخلية بين فهم المعنى ، ودلالة مطابقة ،ومصداقية بين ذاتية فانه ايضا ما عاد من الممكن ايضاح ، عبر مسار تحليل اللغة ، لا فهم التعبيرات ذات الدلالة المطابقة ولا الاتفاق (أو الخلاف) حول مصداقية العبارات اللغوية ولا ، اخيراً ، الصفة الجامعة لنظام مشترك بين الذوات

حيث يتحرك وينسج نفسه ، بتعبير آخر ؛ يصير من المتعذر ايضاح المشاركة في عالم معاش متمثل في التصور اللغوي للعالم بواسطة التواصل . على العكس تماماً ، ينبغي عندئذ استنتاج جوانب بين الذاتية التي تولدها اللغة — بوصفها اصطناعات ينتجها توليد تلقائي — من الاستجابات المتبادلة التي تثيرها نظم إنشاء المعنى . يستعمل لومان هنا صور فكر معروفة جداً ، مستعارة من المذهب التجريبي .

وهكذا ، فان فهم المعنى ، على سبيل المثال ، يولد — تحت مستوى فهم اللغة — من الملاحظة المتبادلة للنظم النفسية التي تعرف ان كلا منها يعمل باسلوب ذاتي المرجع ؛ ويرتسم هكذا في المحيط المُدْرَك من قبل نظام آخر . وهكذا ينمو لولب تفكرات تكرر حسب الرغبة بين الملاحظات الغريبة وملاحظات الذات .وعندئذ يمكن لـ « فهم » الفروق بين المنظورات الادراكية ان يتكون ، بخصوص « الملاحظة » المتبادلة . وهذا البعد الاجتماعي لا يتحقق اذن بالتقاء آفاق الفهم ، التي في تمحورها حول دلالات متطابقة وحول مزاعم مصداقية أُقِرَّ بها ذاتياً ،« تنصهر» في الاتفاق حول ما يراد قوله أو حول ما قيل . بين نظم نفسية مختلفة ، لايمكن لاي حد ثالث ان يتكون ، الا اذا كنا امام نظام اجتماعي متكون بشكل ذاتي التفاعل ينغلق مباشرة داخل منظوراته النظمية وينسحب الى وجهات نظره الخاصة لملاحظة متمركزة على الذات : « بالنسبة لبعض الجوانب التي تؤخذ في الحساب داخل التبادل (بين نظم ذاتية المرجع تلاحظ بعضها بعضاً) ، فانه يمكن لقدرتها على انشاء الاعلان ان تكفي . تبقى منفصلة ، لا تمتزج ولا يفهم بعضها الآخر بشكل أفضل ؛ انها تتمحور حول المدخل (input) والمخرج (output) اللذين

يمكنهما ملاحظتهما لدى الآخر بوصفهما نظاماً موجوداً — داخل — محيط ،ويتعلم كل منها بشكل ذاتي المرجع وفقاً لمنظوراتهم في الملاحظة الخاصة في كل مرة . ويمكنها ان تسعى للتأثير بفعلها فيما تلاحظه ، وتسمح لها التغذية الراجعة ان تتعلم من جديد . على هذا المنوال يمكن لنظام ان يتحقق(...) ندعوه (....) نظاماً اجتماعياً » . op.cit.,1984) p.157) .

تنشيء النظم الاجتماعية المعنى على شكل التواصل . ولهذه الغاية تستخدم اللغة . الامر ما هو كذلك ، لا تزود اللغة البتة بتعبيرات تتصف بدلالة مطابقة ولكنها تسمح ببساطة ان تضع الاشارات مكان المعنى . يبقى المعنى تابعاً للفرق بين المنظورات الادراكية بشكل لا يتغير . مؤكد « انه يمكن لواقع استعمال اشارات متطابقة المعنى أن يريح (آخر وانا) . في قناعته بأنه يبتغي قول الشيء نفسه » ,.op. cit) p.220) . ان اللغة بوصفها وسيط تواصل ضعيفة التحديد الى حد انها لا تستطيع تجاوز التمركز على الذات لمنظورات نظمية مختلفة ، بمنظور من مستوى ارقى ، مشترك على مستوى يقع فوق النظم أو بينها. كما ان النظم المتعددة ليس لها الدلالات « نفسها » ؛فان التفاهم لا يؤدي الى اتفاق بالمعنى الدقيق.ان الفصل المُحدِث بين البعد الاجتماعي وبعد الاشياء يضطلع بالدقة بمهمة استبعاد ما قد يُنظَر اليه بوصفه غائية اللغة والذي يقوم على تأسيس « فهمي » لشيء ما بالرجوع الى « امكان اتفاق » نحققه مع الآخرين ، بالنسبة لهذا الشيء . وبالأسلوب ذاته مصداقية عبارة — حسب لومان — لا تقوم على اعتراف بين ذاتي لمطالب المصداقية القابلة للنقد بل على اتفاق لا يوجد كل مرة

الا بالنسبة لأنا (ego) أو بالنسبة للاخر (alter)، فاللغة لا تقدم ارضاً صلبة تسمح « بالتقاء الأنا ولآخر » داخل الاتفاق الحاصل حول موضوع ما: « موافقتي لا تكون موافقة الا بالنسبة لموافقتك، ولكن موافقتي ليست موافقتك كما لا يوجد حجج موضوعية أو اسس عقلية تسمح، في المرجع الاخير بضمانة هذا الالتقاء (بالانطلاق مرة اخرى من البعد الموضوعي) » (op.cit.,1984 p.113) ؛ وفي الحقيقة يرى لومان أن « التأليف » بين البعد الاجتماعي والبعد الموضوعي — الذي يسمح بالضبط بالتفكير في هذا الالتقاء — هو الخطأ الاعظم للاتجاه الانساني » (op.cit.,p.119) .

ان جملة المشكلات التي تلي ذلك ، بمقدار ما امعنا النظر فيها حتى الآن ، ترجع بشكل عام الى واقع ان الاسس عبر الذاتية لسيرورات الوفاق — استعمال تعبيرات ذات دلالة متطابقة وتكون اتفاق على اساس مزاعم المصداقية—تُحَلّ على نحو اختباري لتقصير الطريق . بوساطة مفهوم مقلص لدور اللغة ، البنى الخاصة بالعلاقة بين الذاتية التي تولدها اللغة . وبالفعل لا يكتسب الشعور الفردي والمجتمع الاكتفاء الذاتي للنظم الخاصة التي يمكن ان تكون بعضها للاخر أوساط الا بشرط ان لا ينظم التبادل بينها بعلاقات داخلية وان لا تكون الثقافة، والمجتمع ، والشخص مربوطة بشكل « داخلي » داخل بنى العالم المعاش . هذا حالما تمت معالجة المجموعة الاولى وتم انشاء المقدمة القائلة بأن النظم النفسية والنظم الاجتماعية لم تعد تلتقي بشكل طارىء ، لأنها تدخل بعد ذلك الى اشكال علاقة متبادلة تنتج عن علاقات خارجية بشكل محض ، ترى بشكل مباشر ولاحق انبثاق مجموعة جديدة من المسائل . وبالفعل ،

علينا الان اعادة تركيب ما فصل في البداية خطوة بعد خطوة . علينا اللجوء الى فرضيات متممة ، لنفهم ، انطلاقا من تداخل « العلاقات الداخلية » تلك الصلات القوية بين الفرد والمجتمع .بين سيرة ذاتية فردية وشكل الحياة الجماعية ، بين التفريد والتركيب الاجتماعي ، صلات شرحناها من خلال اعادة الانتاج الثقافي . والدمج الاجتماعي ، والتنشئة الاجتماعية بعون مكونات العالم المعاش و « تشابكها الداخلي » .

لهذه الغاية يُدْخِل لومان،على سبيل المثال ، مفهوم التداخل ليشير الى واقع ان نظامين يكون كل منها محيطاً للاخر تحدّ تلقائياً من درجة الحرية الملازمة لمثل هذه العلاقة الخارجية ، بقصد ايجاد تبعية متبادلة بين تكويناتها البنيوية . اننا نتعامل مع تداخل اجتماعي او بين شخصي ، مذ « يسمح النظامان احدهما للاخر بالوجود ، بقدر ما يُدْخِل ، احدهما في الاخر ،تعقيده الخاص المتكون اولا »(op.cit.,1984p.290) بالاستناد الى فكرة من هذا النمط ، يبتغي لومان شرح العلاقات الحميمة بين الاشخاص والتوقعات الاجتماعية في آن معاً . طالما ننطلق من الفكرة القائلة بأن النظم النفسية والنظم الاجتماعية ليست ، بطبيعتها ذاتها،متناسقة فيما بينها ، والاسلوب الوحيد لشرح كل الظواهر التي تبقى متناسقة فيما بينها ، والاسلوب الوحيد لتفسير كل الظواهر التي تبقى مثيرة للارتباك . وفقاً لهذه المقدمة ، فانه يستحيل ، على سبيل المثال ، فهم سيرورة التنشئة الاجتماعية الا بوصفها انجازاً مستقلا للنظام النفسي : « ان التنشية الاجتماعية هي على الدوام تنشئة الذات » (op.cit., p.327) . يطرح مفهوم الفردية مشكلات مماثلة . بانقطاع العلاقة الداخلية بين التنشئة الاجتماعية والتفريد قد قطعت : فانه لايمكن استعمال

مفهوم الفردية ، الغني بالمتضمنات المعيارية ، الا بوصفه « استمارة وصف ذاتي يمكن نسخها » (op.cit.,1984,p.360) .

ان استراتيجية التصور المفهومي . الذي لا يمكنني ذكره هنا الا عابراً، تُشرح بواقع كون هذه النظرية تتخبط في المسائل اللاحقة لقرار اساسي وحيد ومن ثم تتضاعف . ان لومان بفصله الجوانب الاجتماعية عن الجوانب النفسية . يفصل : ان جاز القول ، حياة النوع عن حياة بقصد توزيعها على نظامين « غريبين » أحدهما بالنسبة للآخر بينما تكون الصلة بين الجانبين مكوّنة لاشكال الحياة المتكونة باللغة. لا يمكن لمثل هذه الاشارات بالتأكيد ان تحل محل الحجج والحجج المضادة . الا انه من الصعب تعيين المستوى حيث يكون من الممكن تبادل الحجج . بالفعل خلافاً لشرح المؤلف نفسه ، فان نظرية النظم لا تحترم المقياس المتواضع عليه بالمقارنة لنظرية « شمولية في اختصاصها » مفصلة على قياس علم محدد . لا يتعلق الامر بالتعبير الدقيق بعلم اجتماع . بل بنظرية يمكن مقارنتها بالاخرى بمشاريع ما وراء نظرية تضطلع بمهمة تقديم رؤية للعالم .

ارى في نظرية لومان المتابعة البارعة لإرث ترك اثراً قوياً في فكرة الازمنة الحديثة عن ذاتها وبالتالي تعكس النموذج الاصطفائي للعقلانية الغربية . ان الشكل المعرفي والاداتي الوحيد البعد العقلنة الثقافية والاجتماعية عبّر عن نفسه ايضاً في المحاولات الفلسفية لفرض فكرة موضوعوية عن الانسان وعالمه ، اولا في الرؤى الميكانيكية للعالم : ومن ثم المادية والفيزيقية المفرطة ، التي ارجعت الروح الى الجسد . بعون نظريات تتفاوت في درجة تعقيدها . في البلاد الانغلوساكسونية ، لاتزال المادية التحليلية

تثير اليوم جدلا حول العلاقة بين الجسد والروح . في يومنا هذا ايضاً ، تدعم قناعات خلفية من كل نوع — فيزيقية مفرطة او علموية — المطلب الذي ينص على ضرورة الابتعاد عن كل معرفة حدسية وفهم انفسنا انطلاقا من الاشياء . وذلك من منظور ملاحظ علمي . بالطبع ، ان فكرة الذات الموضوعوية لا ترمي الى هذا الشرح المفصَّل،أو ذاك لتفصل بمقدار ما ترمي الى الفعل الفريد القائم على قلب الاتجاه الطبيعي قبالة العالم . يقصد بذلك جر العالم المعاش الى منظور بوصفه مَوْضَعه ذاتية (autoobjectivation) ، على نحو ان كل شيء ينكشف لنا بصورة طبيعية في افقه ، على نحو اداتي ،ان جاز القول ، ويظهر امامنا ، من زاوية خارج العالم بمثابة سيرورة غريبة تماماً عن المعنى ، خارجية وطارئة ، يمكن شرحها بدءاً من النماذج الوحيدة المستعارة من علوم الطبيعة .

وعليه طوال الزمن الذي صدرت فيه المصطلحات والنماذج من الميكانيكا ، من الكيمياء الحيوية ، ومن الفيزيولوجيا العصبية كان من المتعذر تخطي الصفات العامة والمجردة ، أو النقاشات المبدئية حول الجسد والروح . ان النظم الوصفية ذات الاصل العلمي بالغة البعد عن التجارب اليومية لتتيح ادخال اشكال وصف ذاتي الى العالم المعاش ، بشكل متمايز وعلى مستوى واسع ؛ ويختلف الامر في اللغة التي تنميها النظرية العامة للنظم انطلاقاً من السبرانية ومن تطبيق نماذجها في العلوم المختلفة للحياة . ان النماذج المستعارة من اداءات الذكاء والمفصلة على مقياس الحياة العضوية تقترب أكثر من شكل الحياة الثقافية مما كانت عليه نماذج الميكانيكا الكلاسيكية . كما تبين ذلك الترجمات المدهشة

للومان ،يمكن لهذه اللغة ان تعالج وتنمي بمرونة الى حد انها تقدموصفاً، حتى بالنسبة لظواهر دقيقة من العالم المعاش : على الرغم من ادعائها الموضوعيه وخطها المغرق في الموضعة . هي مع ذلك جديدة . يجب ان نضع في الحساب واقع كون نماذج النظريات الاجتماعية المجددة راسية على الدوام في داخل المجتمع نفسه وما انتمت ابدا للنظام الوحيد للعلوم . وعلى اية حال . ومهما كان الامر ، فاننا نتعامل مع نتيجة موْضَعة ، بقدر ما تنفذ نظرية النظم الى داخل العالم المعاش مدخلة اليه منظوراً ما وراء بيولوجي تتعلم ، انطلاقاً منه ، ان تفهم ذاتها بوصفها نظاماً موجوداً في داخل محيط — مع — نظم — اخرى — موجودة — داخل — محيط ، وكأنما لا يمكن لسيرورة العالم ان تتحقق الا من خلال الفروق بين النظم ومحيطاتها .

وهكذا تحل العقلنة النظمية مكان العقل المتمركز على الذات . ان نقد العقل الذي أُجري على صورة نقد للميتافيزيقا أو للسلطة — الذي القينا عليه نظرة استرجاعية طوال هذا الكتاب — يمسي على هذا الشكل غير ذي موضوع . بقدر ما ان نظرية النظم لا تكتفي بتقديم اسهامها النوعي في اطار نظام العلوم ، بل تنفذ الى قلب العالم المعاش ، بسبب ادعائها للشمولية،فإنها تحل مكانخلفية القناعات من الصعيد الميتافيزيقي - قناعات من الصعيد ما وراء البيولوجي . وفي الوقت ذاته يُجرد الجدل بين الموضوعويين والذاتويين من نكهته . قد تكون الذاتية التي ولدتها اللغة والنظام الذاتي المرجع والمغلق في المستقبل شعارات جدل سيحل مكان التعارض بين الجسد والروح ، الذي بات بعد الآن مجرداً من الاهمية .

* * *

ثبت المصطلحات

— A —

acorporel	بلا بدن .
activisme	الغلواء في الفاعليه .
activiste	الممعن في الفاعلية .
advenir	الحدوث .
coriginaire	الحدو ث الأصلي .
allégorie	تصويري (رمزي) .
allegorique	تصويري .
alter	آخر .
altérité	ما هو آخر (غيرية) .
anomique	بلا اسم .
anthropos	انسان .
anthropologie	آنترويولوجيا (علم الانسان) .
aperception	الادراك الواعي .
apophantique	خبري (وهو المنسوب إلى خبر) .
a priori	قبلي (يأتي قبل) .
a posteriori	بعدي (يأتي بعد) .
assertorique	توكيدي .
assertorique (Proposition)	قضيه توكيدية .

— C —

Communication	تواصل (اتصال) .
Communicationnel	تواصلي (اتصالي) .

chose	شيء .
chosification	تشييء أو (تشيئة) . التحويل إلى شيء
chosifiant	مشيء .
chosifié	مشيأ .
code	مدونة .
concept	مفهوم .
conceptualisation	تصور مفهومي . بعضهم ترجمها : تمفهم
conceptuel	مفهومي .
conceptualité	مفهومية .
concrétion	تشخيص . جعل المجرد محسوساً ، عيانياً
con crétisme	عيانية مفرطة . المغالاة في جعل المجرد محسوساً
congregatio Corporum	(تعبير لاتيني) هيأة جامعة .
cognitif	معرفي .
cognitivisme	نزوع مغالي إلى المعرفة .
consensus	اتفاق .
consensuel	اتفاقي .
covalence	قيمة مشتركة .
creatio continua	(تعبير لاتيني) خلق مستمر .
dasein	الدازين ، لفظة ألمانية : الوجود هناك ، الوجود الأنساني (هيدجر) .

— D —

deictique	ظرفي .
demondialisation	نزع صفة العالم .

designation	تأشير .
destinal	مصيري .
diachronique	تزمني .
différence	فرق .
différance	فارق (ديريدا) .
discours	قول (أو خطاب) .
discursif	نظري .
distance	مسافة .
distantiation	الابتعاد (وضع مسافة فاصلة عن موضوع ما) .

— E —

ego	أنا .
épistemé	علم .
épistemologie	ايستمولوجيا (نظرية المعرفة) .
essence	ماهية
ethnologie	اتنولوجيا (علم الأقوام) .
éthologie	ايتولوجيا (علم السلوك) .
étant	الموجود (هيدجر) .
étantité	موجودية (هيدجر) .
être (Sein)	الوجود (هيدجر) .
ésotérisme	معرفة سرية (لا يتوصل إليها سوى قلة من الناس) .
existential	الوجودي (هيدجر) .
existentiel	الوجودي .

exégèse	تفسير .
exegétique	تفسيري .
explication	تفسير وشرح .

— F —

faillible	قابل للوقوع في الخطأ .
faillibilisme	قابلية الوقوع في الخطأ .
formalisation	وضع القواعد الصورية .
forme	شكل ، صورة .
formel	صوري .
formel (Rationalité)	عقلانية صورية .

— G —

généalogie	علم النسب . أو الأصل
généalogie de la morale	« نسب الأخلاق » أو أصل الأخلاق(نيتشه) .
genèse	تكوين .
génétique	تكويني .
génitif	مضاف .
génitif (objectif)	مضاف إليه مفعول به
génitif (Subjectif)	مضاف إليه فاعل .

(مثال : « نقد شومسكي لسكينر »)* .
شومسكي مضاف إليه فاعل ، وسكينر مضاف إليه مفعول به) .

---

*Dictionnaire de Linguistique Librairie Larousse, Paris 1973, P. 229.

gnose	علم ، عرفان .
gnoséolgie	نظرية المعرفة (نظرية المعرفة المجردة) .
grammatologie	علم الكتابة .
graphème	كل أثر كتابي .

— H —

hétérogène	مغاير .
hétérologie	علم المغاير (باتاي) .
herméneutique	تفسير (النصوص الفلسفية والدينية) .
histoire	تاريخ .
historique	تاريخي .
historisant	تاريخي (الترجمة الفرنسية للكلمة الألمانية historisch وترجمها الفرنسيون من قبل بكلمة تاريخي) .
historial	ترجمة كوربان للفظة الألمانية (geschictlich) وترجمناها بكلمة تاريخي* ووضع الكلمة الفرنسية المميزة بين هلالين .
hypostasier	رفع ما هو مجرد إلى مرتبة الجوهر .

— I —

llocutoire (Illocutionnaire)	الفعل المنطوق (أقسم ، أعد) .
indice	مؤشر .

indisponible	اللاامتاح .
imagination	تخييل ، تصور .
imaginaire	مخيال .
intégration	دمج .
intégration (sociale)	دمج اجتماعي .
interpersonnel	بين شخصي .
interpersonnel (relation)	علاقة بين شخصية .
intersubjectif	بين ذاتي .
intersubjectivité	بين ذاتية .
(interprétation)	تفسير .

— L —

logos	عقل (لوغوس) .
logocentrisme	التمركز على العقل .
locuteur	متحدث (وهو غير المستمع وغير المستجيب للحديث) .
locutoire	فعل القول .

— M —

macro—Sujer	ذات كبرى (المجتمع).
métaphore	مجاز .
métonymie	كناية .
mimesis	محاكاة .
monade	أحيدة .

monadique	أحيادي .
monnaie	نقد (عملة) .
monetarisation	تحويل إلى نقد .
mythe	أسطورة .
mythologie	ميتولوجيا (أسطورية) .

— P —

performatif	أدائي .
perspective	منظور .
perspectivisme	الاتجاه المنظوري .
phénotype	صورة (نمط ظهور في البيولوجيا ويقابلها كلمة génotype نمط مكون ، مورث) .
prédicat	محمول (منطق) .
prédicatif	حملي (منطق) .
production	إنتاج .
productivisme	إنتاجية فعالية منحى انتاجي .
présent	حاضر (راهن) .
présentification	استحضار .
présentisme	اتجاه نحو الحاضر .
proposition	قضية .
propositionnel	يقوم على قضايا .

— O —

objet	موضوع (شيء) .
objectivation	موضعة (تحويل إلى موضوع ، إلى شيء) .
objectivant	موضع (المحول إلى موضوع ، شيء) .
objective	يموضع (جعل موضوعاً) .
objectivisme	موضوعية مفرطة (بعضهم ترجم موضوعوية ليعبر عن المقطع isme) .
ontique	أو نطيقي (وجودي) .
ontologie	أونطولوجيا (علم الوجود) .

— S —

signal	إشارة .
signe	إشارة .
signalisation	تأشير .
sémantique	علم الدلالة .
sémiotique	علم الإشارة .
social	اجتماعي .
socialisation	تنشئة اجتماعية .
socialité	اجتماعية .
société	مجتمع .
substance	جوهر .
substantiel	جوهري .
substantialité	جوهرية .
substitutif	إبدالي .

substitution	إبدال .
substrat	حامل .
subjectif	ذاتي (عكس موضوعي) .
subjectivité	ذاتية (عكس موضوعية) .
subjectivitê décentrée	ذاتية متفكة التمركز .
sujet	ذات .
sujet—Objet	ذات – موضوع .
symbiòse	تعايش (بيولوجيا) .
syndrome	تناذر (جملة أعراض متآنية) .
système	نظام .
systèmes (théorie des)	نظرية النظم .
systèmique	نظامي .
systèmique (Théorie)	النظرية النظامية .

— T —

temps	زمن .
temporaliser	يزمن .
thématique	جملة القضايا المطروحة على النقاش
thématisation	جعل موضوع ما موضوعاً للبحث والنقاش
thème	موضوع البحث أو النقاش
(Auto Thématisation)	جعل ذاتياً موضوعاً
thème	موضوع بحث ، تفكير ونقاش .
théodicé	إلهيات .
théogonie	علم نشوء الآلهة .

théorie	نظرية .
transsubjctif	عبر ذاتي .
transsubjectivité	عبر ذاتية .

— V —

vitalisme	المذهب الحيوي .
volontarisme	إرادية فعالية (إرادوية) .
volontaire	إرادي .
volonté	إرادة .

* * *

المراجع

BIBLIOGRAPHIE

ADORNO, Theodor W.

1. *Negative Dialektik* (1966), in *Werke*, t. VI, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973 ;
1. *Dialectique négative*, trad. franç. Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Dagmar Trousson, Paris, Payot, 1978.
(Voir aussi HORKHEIMER, *infra* n° 133.)

APEL, Karl Otto

2. *Transformation der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973 ; en particulier :
2 a. « Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik » ;
2 a. L'Éthique à l'âge de la science, trad. franç. Raphael Lellouche et Inga Mittmann (avec la collaboration de Christian Bouchindhomme et André Laks), Lille, Presses universitaires, 1987.

3. *Die Erklären-Verstehen Kontroverse*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1979 ;

4. *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie*. Manuscrit.

ARAC, J., GODZICH, W., MARTIN, N. (éd.)

5. *The Yale Critics : Deconstruction in America*, Minneapolis, University Press of Minnesota, 1983.

ARENDT, Hannah

6. *Lectures on Kant*, Chicago, 1982.

AUSTIN, John Langshaw

7. *How to do Things with Words*, Oxford University Press, 1962 ;
7. *Quand dire, c'est faire*, trad. franç. Gilles Lane, Paris, Le Seuil, 1970.

BAIER, H.

8. « Die Gesellschaft — ein langer Schatten des toten Gottes », in *Nietzsche-Studien*, vol. 10/11, Berlin, De Gruyter, 1982.

BATAILLE, Georges

9. « La notion de dépense » (in *La Critique sociale*, n° 7, 1933), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970 sq., t. I.
10. « La structure psychologique du fascisme » (in *La Critique sociale*, n^{os} 10 et 11, 1933-1934), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I.
11. *La Part maudite I. La Consumation* (publié sous le titre *La Part maudite*, Paris, Minuit, 1949; rééd. Paris, Le Seuil, 1967), in *Œuvres complètes*, t. VII.
12. *La Part maudite III. La Souveraineté*, 3^{e} partie · « La souveraineté négative du communisme et l'inégale humanité des hommes », chap. II (paru in *Monde nouveau-Paru*, n^{os} 101 à 103, juin-sept. 1956, sous le titre « La Souveraineté »), in *Œuvres complètes*, t. VIII
13. *L'Érotisme* (Paris, Minuit, 1957; rééd. Paris, U.G.E. 10/18, 1967), in *Œuvres complètes*, t. X.

BAUDELAIRE, Charles

14. « Le peintre de la vie moderne », *Œuvres complètes*, t. II, éd. Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1976.

BECKER, Oskar

15. *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Schriften*, Pfullingen, Neske, 1963; en particulier :

15 a. « Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers »;

15 b. « Von der Abenteuerlichkeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen ».

BENJAMIN, Walter

16. « Über den Begriff der Geschichte », in *Gesammelte Schriften*, I.2, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1974 sq.;

16. « Thèses sur la philosophie de l'histoire », in *Œuvres 2. Poésie et Révolution*, trad. franç. Maurice de Gandillac, Paris, Denoël, 1971; repris in *Essais*, t. II, Paris, Denoël-Gonthier, 1984.

17. « Zur Kritik der Gewalt » in *Gesammelte Schriften*, II.1, *op. cit.*;

17. « Pour une critique de la violence », in *Œuvres 1. Mythe et Violence*, trad. franç. Maurice de Gandillac, Paris, Denoel, 1971.

18. « Der Surrealismus », in *Gesammelte Schriften*, II.1, *op. cit.*;

18. « Le surréalisme », in *Œuvres 1*, *op. cit.*

BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas

19. *The social Construction of Reality : a Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday, 1966;

19. *La Construction sociale de la réalité*, trad. franç. Pierre Taminiaux, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

BERNSTEIN, Richard J.

20. *Praxis and Action*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1971.

21. *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1971.

BLUMENBERG, Hans

22. *Legitimitat der Neuzeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1966.

BÖHME, Gernot et Hartmut

23. *Das Andere der Vernunft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983.

BOHRER, Karl Heinz (éd.)

24. *Mythos und Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982.

25. « Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie », in *Mythos und Moderne*, cf. *supra*.

BOURDIEU, Pierre

26. « L'ontologie politique de Martin Heidegger », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°s 5-6, 1975 ; rééd. Paris, Minuit, 1988.

BRÖCKER, Walter

27. *Dialektik, Positivismus, Mythologie*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1958.

BRUNKHORST, Hauke

28. « Paradigmakern und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft », in *Soziale Welt*, 1983.

BRUNNER, Otto (coéd.)

Voir *infra*, GUMBRECHT, Hans-Ulrich, n° 77.

BUBNER, Rudiger (éd.)

29. *Das älteste Systemprogramm*, Bonn Bouvier, 1973.

BÜHLER, Karl

30. *Sprachtheorie* (1934), Stuttgart, G. Fischer, 1965

BÜRGER, Peter

31. *Zur Kritik der idealistischen Aesthetik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983.

CASTORIADIS, Cornélius

32. *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.

COLEMAN, James

33. Art. « Modernization », in *Encyclopedy of Social Science*, t. X.

COLLI, Giorgio, MONTINARI, Mazzino

34. « L'état des textes de Nietzsche », in *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, n° 6, Paris, Minuit, 1967. (Voir aussi *infra*, n° 166.)

CONZE, W. (coéd.)

Voir *infra*, GUMBRECHT, Hans-Ulrich, n° 77.

CULLER, Jonathan

35. *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1983.

DAHMER, Helmut

36. *Libido und Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982.

DELEUZE, Gilles

37. *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, P.U.F., 1962.

DE MAN, Paul

38. *Blindness and Insight*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2e éd., 1983.

DERRIDA, Jacques

39. *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1967.

40. *L'Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil, 1967; 1979.

41. « La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage », in *Revue internationale de philosophie*, n° 3, 1967.

42. *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

43. *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972; en particulier :
43 a. « Les fins de l'homme » (12 mai 1968);
43 b. « La différance ».

44. *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972.

45. *Positions*, Paris, Minuit, 1972.

46. « Limited Inc. » (réponse à J.R. Searle), in *Glyph*, n° 2, 1977.

DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul

47. *Michel Foucault beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982;
47. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, trad. franç. Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984.

DUBIEL, Helmut

48. *Die Buchstabierung des Fortschritts*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984.

49. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1978.

50. « Die Aktualitat der Gesellschaftstheorie Adornos », *in* FRIEDEBURG, L von et HABERMAS, J. *Adorno-Konferenz*, *op. cit.*, *infra*, n° 73.

DUBIEL, Helmut et SÖLLNER, Alfons (éd.)

51. *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus Analysen des Instituts fur Sozialforschung 1939-1942*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984.

FINK-EITEL, Hinrich

52. « Michel Foucaults Analytik der Macht », *in* Friedrich A. KITTLER (éd.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, Paderborn, Schöningh, 1980.

FOUCAULT, Michel

53. *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et Déraison*, Paris, Plon, 1961 ; 2e éd., Paris, Gallimard, 1972 ; 1976.
54. « Préface à la transgression », in *Critique*, nos 195-196, 1963.
55. *Naissance de la clinique*, Paris, P U.F., 1964.
56. *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.
57. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
58. *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
59. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971.
60. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
61. « Corso del 7 gennaio 1976 » (trad. en italien par Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino) in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977 ; cours au Collège de France inédit en français.
62. « Corso del 14 gennaio 1976 », *ibid.*
63. « La grande colère des faits. — Sur A. Glucksmann, *Les Maîtres penseurs* », in *Le Nouvel Observateur*, n° 652, 9 mai 1977.

Entretiens avec Michel Foucault :

64. « Conversazione con M. Foucault », avec Paolo CARUSO, in *Fiera letteraria*, 28 sept. 1967 ; repris *in* P. CARUSO, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milan, Mursia, 1969.
65. « Les intellectuels et le pouvoir », avec Gilles Deleuze, in *L'Arc*, n° 49, mars 1972.
66. « Verità e potere. Intervista a Michel Foucault », avec Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino ; préf. à *Microfisica del potere*, *op. cit.*

67. *67.* « Vérité et pouvoir », avec Alessandro Fontana, version abrégée de « Verità e potere », in *L'Arc*, n° 70, 1977.

68. « Non au sexe roi », avec Bernard-Henri Lévy, in *Le Nouvel Observateur*, n° 644, 12 mars 1977.

FRANK, Manfred

69. *Der kommende Gott. Vorlesungen uber die neue Mythologie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982 ;

69. *Le Dieu à venir*, trad. franç. en fascicules, par Florence Vatan et Veronika von Schenck, Arles, Actes Sud, 1989, sqq.

70. *Was heißt Neostrukturalismus?* Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984;

70. *Qu'est-ce-que le néo-structuralisme?*, version franç. mod. établie par Christian Berner en coll. avec l'auteur, Paris, Le Cerf, 1989.

FRASER, Nancy

71. « Foucault on Modern Power : Empirical Insights and Normative Confusions », in *Praxis International*, vol. 1, 1981.

FREYER, Hans

72. *Weltgeschichte Europas*, 2 vol., Wiesbaden, Dieterich ; rééd. Stuttgart, DVA, 1954.

72 a. *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, DVA, 1955.

FRIEDEBURG, Ludwig von, HABERMAS, Jürgen (éd.)

73. *Adorno-Konferenz* (Actes du colloque organisé pour le 80e anniversaire de la naissance d'Adorno), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983.

GEHLEN, Arnold

74. *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hambourg, Rowohlt, 1957;

75. « Über kulturelle Kristallisation », in *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1963.

GELB, Ignace Jay

76. *Study of Writing*, University of Chicago Press, 1952; trad. en all. (augmentée par l'auteur) de Renate Voretzsch, *Von der Keilschrift zum Alphabet. Grundlagen einer Schriftwissenschaft*, Stuttgart, Kohlhammer, 1958.

GODZICH, W.

Voir *supra*, J. ARAC, n° 5.

GUMBRECHT, Hans-Ulrich

77. Art. « Modern » *in* BRUNNER, Otto, CONZE, W. et KOSELLECK, Reinhart (éd.) *Geschichtliche Grundbegriffe*, t. IV, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.

HABERMAS, Jürgen

78. « Postface » à G.W.F. Hegel, *Politische Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1966; repris dans la nouvelle édition de *Theorie und Praxis*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971;

78. « Les écrits politiques de Hegel », trad. franç. Gérard Raulet, in *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975.

79. « Hannah Arendts Begriff der Macht », in *Philosophisch-politische Profile*, 2e éd., Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981.

80. « Die Moderne — ein unvollendetes Projekt », in *Kleine politische Schriften I-IV*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981;

80. « La modernité — un projet inachevé », trad. franç. Gérard Raulet, in *Critique*, t. XXXVII, n° 413, « Vingt ans de pensée allemande », oct. 1981.

81. *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985;

81. *Écrits politiques*, trad. franç. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, à paraître à Paris, Le Cerf.

82. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981;

82. *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. franç. de J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.

83. « Questions and Counterquestions », in *Praxis International*, vol. 4, n° 3, 1984; repris *in* BERNSTEIN Richard, J. (éd.), *Habermas and Modernity*, Cambridge (G.B.), Polity Press, 1985.

84. « A Reply to my Critics », trad. angl. Thomas B. McCarthy, *in* John THOMPSON, B. et HELD, David (éd.), *Habermas. Critical Debates*, Londres, Macmillan, 1982; repris en all. « Replik auf Einwände », in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984.

85. « Arbeit und Interaktion », in *Technik und Wissenschaft als « Ideologie »*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1968;

85. « Travail et interaction », in *La Technique et la Science comme idéologie*, trad. franç. Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard, 1968; rééd. Paris, Denoël-Gonthier, 1973.

86. « Zu Nietzsches Erkenntnistheorie », postface à NIETZSCHE, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1968; repris in *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982.

87. « Postface » à HORKHEIMER, ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, rééd. 1986, cf. *infra*, n° 133.

(Voir aussi *supra*, L.V. FRIEDEBURG, N° 73)

HANDELMAN, Susan

88. « Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic », *in* KRUPNIK, Mark (éd.), *Displacement, Derrida and after*, *op. cit.*, *infra*, n° 141.

HARTMAN, Geoffrey

89. *Saving the Text*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1981.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

Werkausgabe, éd. Eva Moldenhauer et Karl-Markus Michel, 20 vol., Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1968, 1986.

in t. I, *Frühe Schriften* :

90. « Fragmente über Volksreligion und Christentum »;

91. « Die Positivität der christlichen Religion » (1795/1796);

92. « Neufassung des Anfangs » (1800);

91-92. *La Positivité de la religion chrétienne*, avec en annexe « La nouvelle version du commencement », éd. publiée sous la dir. de Guy Planty-Bonjour, Paris, P.U.F., 1983.

93. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796/1797);

93. « Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand », trad.

franç. Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, in *L'Absolu littéraire*, voir *infra*, n° 168.

94. « Entwürfe über Religion und Liebe » (1797/1798);
94. « Amour et religion », *in* « Appendice » à *L'Esprit du christianisme et son Destin*, *op. cit.*, *infra*, n° 97.

95. « Anmerkungen zu den 'Vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern' » (1798);

96. « Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen — über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs » (1798);

97. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800);
97. *L'Esprit du christianisme et son Destin*, trad. franç. Jacques Martin, Paris, Vrin, 1948; rééd. 1981.

98. *Die Verfassung Deutschlands* (1800-1802);
98. « La Constitution de l'Allemagne » in *Écrits politiques*, trad. Michel Jacob, Pierre Quillet, Paris, Champ Libre-Gérard Lébovici, 1977.

in t. II, *Jenaer Schriften 1801-1807* :

100. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systemps der Philosophie* (1801);
100. *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. franç. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986.

101. « Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhaltnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere » (1802);
101. « L'essence de la critique philosophique », trad. franç. Bernard Fauquet, en appendice à *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, Paris, Vrin, 1986.

102. « Glauben und Wissen » (1802);
102. « Foi et Savoir », in *Premières Publications*, trad. franç. Michel Méry, Paris, Vrin, 1952.

103. « Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften » (1802);
103 a. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*, trad. franç. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1972;
103 b. *Le Droit naturel*, trad. franç. André Kaan, Paris, Gallimard, 1972.

in t. III :

104. *Phänomenologie des Geistes* (1807);
104. *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1939-1941.

in t. VII :

105. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821-1831);
105 a. *Les Principes de la philosophie du droit*, trad. franç. André Kaan, Paris, Gallimard, 1940; rééd. coll. « Idées », 1963 (manquent à cette version les addenda);

105 b. *Les Principes de la philosophie du droit*, trad. franç. Robert Derathé avec la collaboration de Jean-Paul Frick, Paris, Vrin, 1976.

in t. XIII, XIV, XV :

106. *Vorlesungen uber die Aesthetik (1820-1829);*
106. *Esthétique*, trad. franç. Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier, 1944; rééd., Paris, Flammarion, 1979.

in t. XVI, XVII :

107. *Vorlesungen uber die Philosophie der Religion (1822-1831)*;
107. *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. franç. J. Gibelin d'après l'éd. Lasson, 5 vol., Paris, Vrin, 1954 sq.

Outre cette édition des *Œuvres* :

108. *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, introduit par Dieter Henrich (cf. *infra*, n° 123), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983.

109. *Jenenser Realphilosophie II*, éd. Hoffmeister, Leipzig, Felix Meiner, 1931; repris dans

110. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, éd. Rolf-Peter Horstmann, Hambourg, Felix Meiner, 1976;
110 a. *La Philosophie de l'esprit de la Realphilosophie de 1805*, trad. franç. partielle, Guy Planty-Bonjour, Paris, P.U.F., 1982;
110 b. « La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie de 1805 », trad. franç. et commentaire par Jacques Taminiaux in *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Paris, Payot, 1984.

HEIDEGGER, Martin

111. (concernant les éditions allemandes, nous retiendrons celles mentionnées par Habermas), *Sein und Zeit*, Tubingen, 1949;
111 a. *Être et Temps*, trad. franç. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985;
111 b. *Être et Temps*, trad. franç. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

112. *Wegmarken*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1967; 2ᵉ éd., 1978, avec une postface à « Was ist Metaphysik », contenant :
112 a. « Brief über den Humanismus » ;
112 a. « Lettre sur l'humanisme », trad. franç. Roger Munier, Paris, Aubier-Montaigne; repris in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.
112 b. « Was ist Metaphysik » ;
112 b. « Qu'est-ce que la métaphysique ? » trad. franç. Henry Corbin, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.

113. *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, Neske, 1961;
113. *Nietzsche*, 2 vol., trad. franç. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

114. *Vom Wesen des Grundes*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1949;
114. « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », trad. franç. Henry Corbin, in *Questions I*, *op. cit.*

115. *Vom Wesen der Wahrheit*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1949;
115. « De l'essence de la vérité », trad. franç. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, in *Questions I*, *op. cit.*

116. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953;

116. *Introduction à la métaphysique*, trad. franç. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967, 1980.

HEINRICH, Klaus

117. *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1964; rééd. Bâle-Francfort-sur-le-Main, Roter Stern, 1982.

118. *Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung. Dahlemer Vorlesungen*, Bâle-Francfort-sur-le-Main, Roter Stern, 1981.

119. *Parmenides und Jona*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1966; rééd. Bâle-Francfort-sur-le-Main, Roter Stern, 1982.

HELLER, Agnès

120. *Alltag und Geschichte*, Neuwied, Luchterhand, 1970.

121. *Das Alltagsleben*, trad. du hongrois, éd. Hans Joas, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1978.

HENRICH, Dieter

122. *Hegel im Kontext*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971; en particulier :
122 a. « Historische Voraussetzungen von Hegels System »;
122 b. « Hegel und Hölderlin ».

123. « Introduction » à G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, *supra*, n° 108.

124. *Fluchtlinien*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982;

125. « Versuch über Fiktion und Wahrheit », in *Poetik und Hermeneutik*, vol. 10, Munich, 1984.

HINRICHS, Hermann Friedrich Wilhelm

126. « Politische Vorlesungen », *in* LÜBBE, Hermann (éd.), *Die Hegelsche Rechte*, *op. cit.*, cf. *infra*, n° 148.

HÖLDERLIN, Friedrich

127. « Patmos », in *Sämtliche Werke*, éd. Friedrich Beissner, t. II, Stuttgart, Cotta-Kohlhammer, 1951 sq.;

127. « Patmos », trad. franç. André du Bouchet, in *Œuvres*, éd. Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1967.

HOLTHUSEN, Hans Egon

128. « Heimweh nach Geschichte », in *Merkur*, vol. 38, 1984.

HONEGGER, Claudia

129. « Michel Foucault und die serielle Geschichte », in *Merkur*, vol. 36, 1982.

HONNETH, Axel

130. « Der Affekt gegen das Allgemeine », in *Merkur*, vol. 38, 1984.

131. *Kritik der Macht*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985.

HORKHEIMER, Max

132. *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Francfort-sur-le-Main, 1967;

132. *L'Éclipse de la raison*, trad. franç. d'après l'éd. américaine (*Eclipse of Reason*, New York, 1947) par Jacques Debouzy, Paris, Payot, 1974.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor

133. *Dialektik der Aufklarung*, Amsterdam, Querido, 1947; dernière rééd. en date, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1986;

133. *Dialectique de la Raison*, trad. franç. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974; 1984.

HORSTMANN, Rolf-Peter

134. « Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption », in *Philosophische Rundschau*, n° 9, 1972.

135. « Über die Rolle der burgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie », in *Hegel-Studien*, vol. 9, 1974.

HUSSERL, Edmund

136. *Logische Untersuchungen* (1913), Tübingen, Max Niemeyer, 1980;

136. *Recherches logiques*, trad. franç. Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, P.U.F., 1969.

JAKOBSON, Roman

137. « Closing Statements : Linguistics and Poetics », *in* SEBEOK, T.A. (éd.), *Style in Language*, New York, 1960;

137. « Linguistique et poétique », in *Essais de linguistique générale*, trad. franç. Nicolas Ruwet, Minuit, 1963.

JAUSS, Hans-Robert

138. *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1970.

138 a. « Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno », *in* von FRIEDEBURG, L. et HABERMAS, J. (éd.), voir *supra*, n° 73.

138 a. « Le processus littéraire du modernisme de Rousseau à Adorno », trad. franç. C. Bouchindhomme, dans une anthologie consacrée à l'esthétique allemande contemporaine, à paraître.

KANT, Emmanuel

139. *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*, éd. Wilhelm Weischedel, t. VII, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1977;

139. *Critique de la Raison pratique*, in *Œuvres*, éd. Ferdinand Alquié, t. II, trad. franç. Heinz Wismann et Luc Ferry, Paris, Gallimard, 1983.

KOSELLECK, Reinhart

140. *Vergangene Zukunft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1979, en particulier :

140 a. « Neuzeit »;

140 b. « Erfahrungsraum und Erfahrungshorizont. »

KOSELLECK, Reinhart (coéd.)

Voir *supra*, Hans-Ulrich GUMBRECHT, n° 77.

KRUPNIK, Mark (éd.)

141. *Displacement, Derrida and after*, Bloomington Ind., Indiana University Press, 1983.

LABOV, William

142. *Language in the Inner City*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1972.

LACOUE-LABARTHE, Philippe

Voir *infra*, J.-L. NANCY, n° 168.

LANGE, Wolfgang

143. « Tod ist bei Göttern immer ein Vorteil », *in* BOHRER, K.H. (éd.), *Mythos und Moderne*, *op. cit.*, n° 24.

LEIRIS, Michel

144. « De Bataille l'Impossible à l'impossible *Documents* », in *Critique*, n° 195-196, 1963.

145. « Caput mortuum ou la femme de l'alchimiste », in *Documents*, n° 8, Paris, 1930; repris in *Les Cahiers du double*, Paris, L'Athanor, 1977.

LÖWITH, Karl

146. *Von Hegel zu Nietzsche*, Zurich-New York, Europa Verlag, 1941, Stuttgart, Kohlhammer, 1950; 8ᵉ éd., Hambourg, Meiner, 1981.
146. De Hegel à Nietzsche, trad. Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1969: 1980.

LÖWITH, Karl (éd.)

147. *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962.

LÜBBE, Hermann (éd.)

148. *Die Hegelsche Rechte*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1962.

149. *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Fribourg-en-Brisgau, Rombach, 1975.

LUHMANN, Niklas

150. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munich, Olzog, 1981.

151. *Soziale Systeme*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984.

152. *Gesellschaftstruktur und Semantik*, t. I, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981.

LUKÁCS, Georg

153. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 3 vol., Neuwied, Luchterhand, 1971 sq.

LYOTARD, Jean-François

154. *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

MARCUSE, Herbert

155. « Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse », *in* « Freud in der Gegenwart », *Frankfurter Beitrage zur Soziologie*, t. VI, Francfort-sur-le-Main, 1957; repris in *Psychoanalyse und Politik*, Francfort-sur-le-Main, Europaische Verlaganstalt, 1968;
155. « Le progrès à la lumière de la psychanalyse », in *Culture et Société*, trad franç. Gérard Billy, Daniel Bresson et Jean-Baptiste Grasset, Paris, Minuit, 1970.

156. « Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung », in *Zeitschrift fur Sozialforschung*, 3ᵉ année, 1934, pp. 161 sq.; repris in *Kultur und Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1965;
156. « La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'État », in *Culture et Société, op. cit., supra.*

157. *Counterrevolution and Revolte*, Boston, Beacon Press, 1973;
157. *Contre-révolution et révolte*, trad. Didier Coste, Paris, Le Seuil, 1973.

MARKUS, György

158. « Die Welt menschlicher Objekte » *in* HONNETH A. et JAEGGI Urs (éd.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1980;
158. « L'usage des objets faits par l'homme », version augmentée, trad. Jim Cohen, Christiane Legrand, Sami Naïr, in *Langage et Production*, Paris, Denoël-Gonthier, 1982.

MARTIN, N.

. Voir *supra*, J. ARAC, n° 5.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich

Werke (MEW), Berlin, Dietz Verlag, 1958 sq, *in* t. 1 :

159. « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie »;
159. « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », trad. franç. Maximilien Rubel, Louis Évrard et Louis Janover, *in* MARX, Karl, *Œuvres* III, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1982.

160. « Zur Judenfrage »;
160. « À propos de la question juive », trad. M. Rubel, L. Évrard, L. Janover, in *Œuvres* III, *op. cit.*

161. *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*;
161. *Critique de la philosophie politique de Hegel*, trad. M Rubel, L. Évrard, L. Janover, in *Œuvres* III, *op. cit.*

in t. IV :

162. *Manifest der kommunistischen Partei*;
162. *Manifeste communiste*, trad. Maximilien Rubel et Louis Évrard, in *Œuvres* I, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1965.

MATTHIESEN, Ulf

163. *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Munich, Fink, 1983.

MAURER, R.

164. « Nietzsche und die kritische Theorie », in *Nietzsche-Studien*, vol. 10/11, Berlin, De Gruyter, 1982.

MITSCHERLICH, Alexander

165. « Massenpsychologie und Ich-Analyse », in *Gesammelte Schriften*, t. V, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983.

MONTINARI, Mazzino

166. *Nietzsche lesen*, Berlin, De Gruyter, 1982.

MÜNKLER, H.

167. Voir *infra*, Ph. RITTEL, n° 186.

NANCY, Jean-Luc

168. *Le Discours de la syncope*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976.

169. En collaboration avec LACOUE-LABARTHE Philippe, *L'Absolu littéraire, Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Le Seuil, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich

Sämtliche Werke, éd. G. Colli et M. Montinari, Berlin, De Gruyter, 1967 sq., *in* t. I :

170. *Die Geburt der Tragodie*;
170. *La Naissance de la tragédie*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, in *Œuvres philosophiques complètes* (d'après éd. Colli et Montinari), t. I, Paris, Gallimard, 1977.

171. *Unzeitgemäße Betrachtungen*;
171. *Considérations inactuelles*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 2 vol., 1964.

in t. V :

172. *Jenseits von Gut und Böse*;
172. *Par-delà bien et mal*, trad. Cornélius Heim, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, 1971.

173. *Die Genealogie der Moral*;
173. *La Généalogie de la morale*, trad. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, 1971.

in t. VI :

174. *Nietzsche contra Wagner*;
174. *Nietzsche contre Wagner*, trad. Jean-Claude Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII.1, Paris, Gallimard, 1974.

in t. XII :

175. *Nachgelassene Fragmente* (Herbst 1885-Herbst 1887);
175. *Fragments posthumes* (automne 1885-automne 1887), trad. Julien Hervier, *Œuvres philosophiques complètes*, t. XII, Paris, Gallimard, 1979.

NORRIS, Christopher

176. *Deconstruction. Theory and Practice*, Londres-New York, Methuen Inc., 1982.

OFFE, Claus

177. « Arbeit als soziologische Schlusselkategorie ? », *in* MATTHES J., (éd.), *Krise der Arbeitsgesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Campus, 1983.

OHMANN, Richard

178. « Speech Acts and the Definition of Literature », in *Philosophy and Rhetoric*, n° 4, 1971.

OPPENHEIM, Heinrich Bernhard

179. *Philosophie des Rechts und der Gesellschaft*, extraits *in* LUBBE Hermann, (éd.), *Die Hegelsche Rechte*, *op. cit.*, supra n° 148.

180. « Über politische und staatsbürgerliche Pflichterfullung », *ibid.*

PEUKERT, Helmut

181. [illegible] seldorf, Patmos, 1976, rééd., Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 19[illegible]

PÖGGELER, Otto (éd.)

182. *Heidegger*, Cologne, 1969 ; rééd. Francfort-sur-le-Main, Athenäum, 1984

PRATT, Mary L.

183. *Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington Ind., Indiana University Press, 1977.

PUTZ, P.

184. « Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie », *Nietzsche-Studien*, vol. 3, Berlin, De Gruyter, 1974.

RABINOW, Paul

Voir *supra*, DREYFUS H., n° 47.

RINGER, Fritz Klaus

185. *The Decline of German Mandarins*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1969.

RIPPEL, Ph., MÜNKLER, H.

186. « Der Diskurs und die Macht », in *Politische Vierteljahresschrift*, n° 23, 1982.

RITTER, Joachim

187. *Hegel und die französische Revolution*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1965 ;

187. Hegel et la Révolution française, Paris, Beauchesne, 1970.

188. *Metaphysik und Politik. Studien über Aristoteles und Hegel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969.

189. *Subjektivitat*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1974, en particulier :
189 a. « Subjektivität und industrielle Gesellschaft » ;
189 b « Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft » ;
189 c. « Landschaft. Zur Funktion des Aesthetischen in der modernen Gesellschaft ».

ROHRMOSER, Gunter

190. « Nietzsches Kritik der Moral », in *Nietzsche-Studien*, vol 10/11, Berlin, De Gruyter, 1982.

RORTY, Richard

191. « Habermas and Lyotard on Postmodernity », in *Praxis International*, vol. 4, n° 2, 1984 ; repris in *Habermas and Modernity*, *op. cit.*, n° 83 ;
191. « Habermas, Lyotard et la postmodernité », trad. in *Critique*, n° 442, mars 1984.

192. *Deconstruction and Circumvention*, inédit, 1983.

193. *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, The University Press of Minnesota, 1982.

ROSENKRANZ, Karl

194. « Kurzer Begriff der offentlichen Meinung », *in* LÜBBE, Hermann, (éd.), *Die Hegelsche Rechte*, *op. cit.*, *supra*, n° 148.

195. « Über den Begriff der politischen Partei », *ibid.*

196. « Republik und constitutionnelle Monarchie », *ibid.*

ROSSUM, Walter van

197. « Triumph der Leere », in *Merkur*, avril 1985.

SAAGE, Richard

198. « Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik », in *Rückkehr zum starken Staat*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983.

SAUSSURE, Ferdinand de

199. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.

SCHELLING, Friedrich W.

200. *System des transzendentalen Idealismus*, in *Werke*, éd. du Jubilé établie par Manfred Schroter, t. II, Munich, Beck-Oldenbourg, 1927 ; 3ᵉ éd, inchangée, Munich, Beck, 1979 ;
200. *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. franç. Christian Dubois, Louvain, 1978.

SCHILLER, Friedrich

201. *Briefe uber die ästhetische Erziehung des Menschen*, in *Sämtliche Werke*, tome V, éd. Gerhard Fricke, Herbert-Georg Stapfert et Hubert Stubenrauch, Munich, Hanser, 1960 ;
201 a. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, in *Œuvres complètes*, tome VIII, trad. franç. Adolphe Régnier, Paris, Hachette, 1862 ;

201 b *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, éd. bilingue, trad. et préface de Robert Leroux, Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

SCHLEGEL, Friedrich

202. *Rede uber die Mythologie* in *Gesprach uber die Poesie*, in *Kritische Ausgabe*, éd Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett et Hans Eichner, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958 sq., puis Paderborn, Schoningh, 1979 sq.

202 a. *Entretien sur la poésie*, in Philippe LACOUE-LABARTHE et J.-L. NANCY, *L'Absolu littéraire*, voir *supra*, n° 169.

202 b. «*Fragments* de l'*Athenæum*», trad. franç. de Philippe LACOUE-LABARTHE, Jean-Luc NANCY, in *L'Absolu littéraire*, voir *supra*, n° 169.

SCHNADELBACH, Herbert

203. *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Fribourg-en-Brisgau-Munich, Albert 1974.

204. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983.

205. «Dialektik als Vernunftkritik», *in* FRIEDEBURG L.v., HABERMAS, J., *Adorno-Konferenz*, *op. cit.*, *supra*, n° 73

SCHNEEBERGER, Guido

206. *Nachlese zu Heidegger*, Berne, édité par l'auteur, 1962.

SCHOLEM, Gershom

207. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1960;

207. *La Kabbale et sa symbolique*, trad. franç. J. Boesse, Paris, Payot, 1975.

SEARLE, John R.

208. *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969;

208. *Les Actes de langage*, trad Hélène Pauchard, Paris, Hermann, 1972.

209. *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, 1979;

209. *Sens et Expression*, trad. Joelle Proust, Paris, Minuit, 1982.

210. «Reiterating the Differences : A Reply to Derrida», in *Glyph*, n° 1, 1977.

STEIN, Lorenz von

211. *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, Leipzig, Otto Wigand, 1850; rééd. Darmstadt-Hildesheim, Georg Olms, 1959

212. *Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich*, Leipzig, Otto Wigand, 1842.

STEINFELS, H

213. *The Neoconservatives*, New York, 1979.

SZONDI, Peter

214. *Holderlin-Studien* (Études holderliniennes), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1970;

214. *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, éd. établie par Jean Bollack, trad. en collaboration avec Barbara Cassin, Isabelle Michot, Jacques Michot et Helen Stierlin, Paris, Minuit, 1975.

TAYLOR, Charles

215. *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.

TAUBES, Jacob

216. « Zur Konjunktur des Polytheismus », *in* BOHRER K.H., (éd.), *Mythos und Moderne*, *op. cit.*, *supra*, n° 24.

WAGNER, Richard

217. *Essay uber Religion und Kunst*, in *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, t. X, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1911.

WEBER, Max

218. *Die protestantische Ethik*, éd. Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1973.

218. *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Paris, Plon, 1964.

WELLMER, Albrecht

219. « Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität », in *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985.

219. « Vérité, apparence, réconciliation ; Adorno et le sauvetage esthétique de la modernité », trad. franç. R. Rochlitz dans une anthologie citée supra, n° 138 a.

الفهرس

٣٠٠٠ ط١/٦/١٩٩٥

[illegible] النوع الأدبي أو الفني

[illegible]

[illegible] بحيث تعين هويتها وتحدد اسمها

فالترجمة التي تقدمها وزارة الثقافة اليوم لقرائها [illegible] في أدق ترجمة ممكنة

[illegible]
[illegible] ١٩٩٥
[illegible]
[illegible]